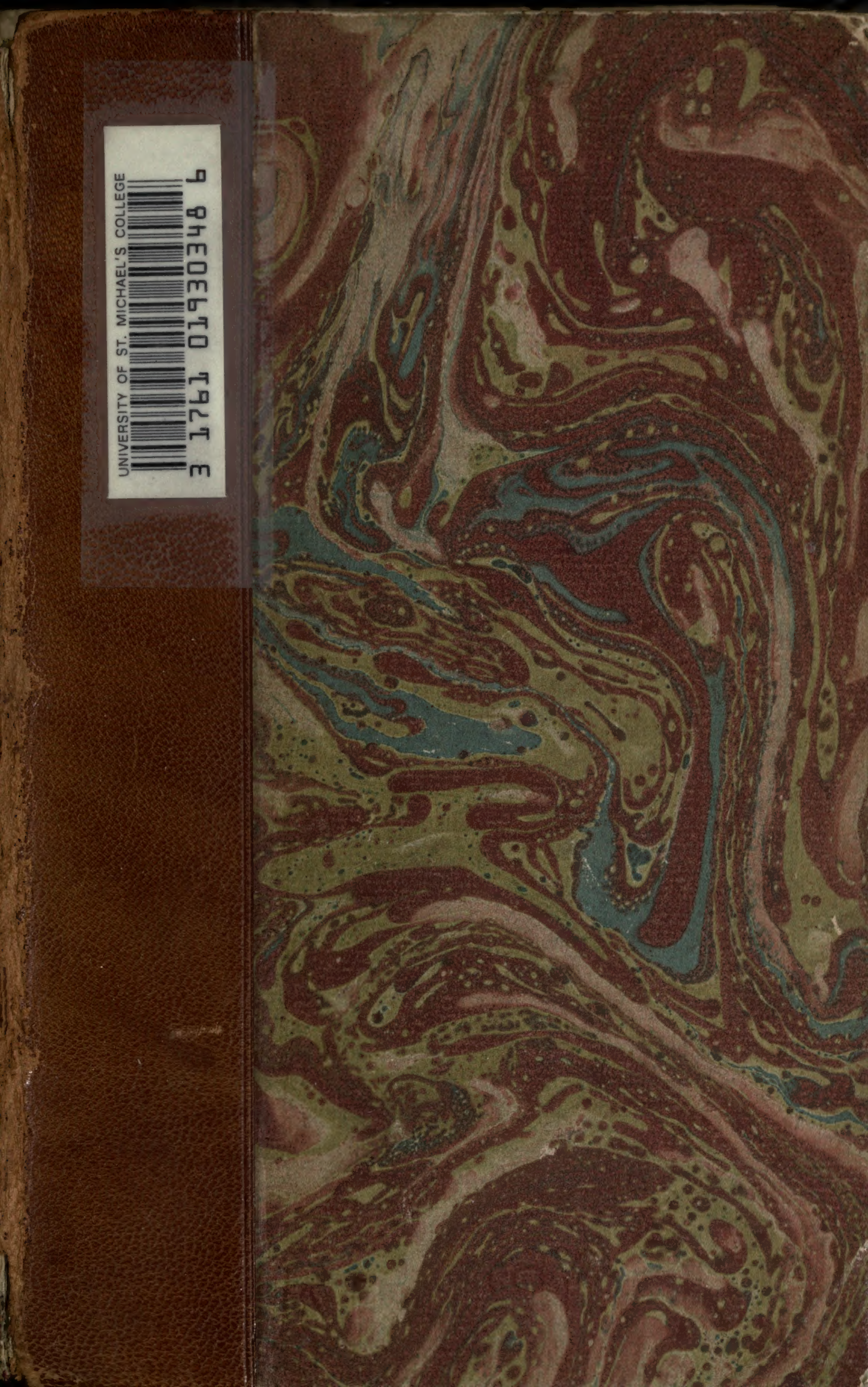
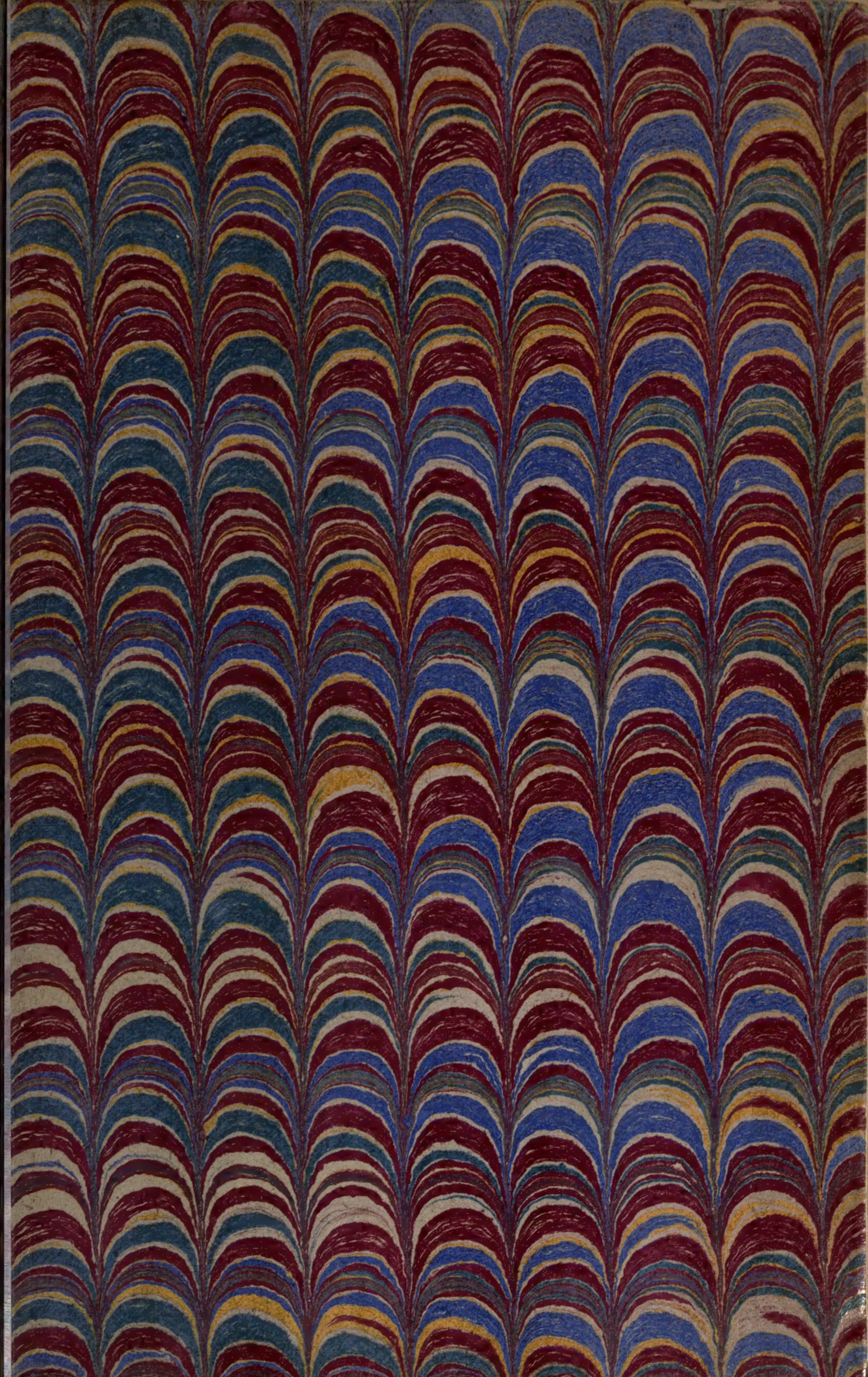

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01930348 6







Et. Gilson.

DU CONTRAT SOCIAL



JEAN-JACQUES ROUSSEAU

DU CONTRAT SOCIAL

NOUVELLE ÉDITION

AVEC UNE INTRODUCTION ET DES NOTES EXPLICATIVES

PAR

GEORGES BEAULAVON

Ancien Élève de l'École Normale Supérieure
Professeur de Philosophie au Lycée de Caen

PARIS
SOCIÉTÉ NOUVELLE DE LIBRAIRIE ET D'ÉDITION
(*Librairie Georges Bellais*)
17, RUE CUJAS, Ve

1903


ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

AVERTISSEMENT

L'objet de cette édition est de rendre possible à tous la lecture du *Contrat social* et d'en faciliter l'étude aux élèves des classes de philosophie et aux candidats à la licence ou à l'agrégation ([1]). L'ouvrage de Rousseau est universellement célèbre, mais fort peu lu, et en réalité fort difficile à lire. J'ai essayé, par un commentaire précis, d'expliquer tous les passages obscurs, de faire apparaître la suite des idées, de dégager les théories principales et d'en signaler la valeur. Dans une introduction, j'ai tenté de résumer le système politique de Rousseau et d'en faire comprendre la formation et l'influence. J'y ai joint une notice bibliographique, où l'on trouvera les moyens de compléter cette étude, dont je connais d'autant mieux les lacunes que j'en ai davantage senti toute la difficulté.

([1]) Le *Contrat social* est inscrit au programme de la classe de philosophie depuis une dizaine d'années, et a récemment figuré sur les programmes de la licence et de l'agrégation. Il n'en existe cependant, à ma connaissance, aucune édition classique.

INTRODUCTION

Le *Contrat social* parut, un an après la *Nouvelle Héloïse*, quelques semaines avant l'*Émile*, au mois d'avril 1762 (¹). Rousseau avait alors cinquante ans : il était déjà célèbre (²). Il ne devait plus publier dans la suite que des ouvrages de polémique (³).

Le *Contrat social* diffère nettement de tous les autres ouvrages de Rousseau. D'abord, par le sujet même : ce n'est plus un roman, ni une lettre, ni même un discours,

(¹) Du Contrat social ou *Principes du Droit politique*, par J.-J. Rousseau, *citoyen de Genève*, à Amsterdam, chez M.-M. Rey, 1762. — L'ouvrage était terminé dès le mois d'août 1761. — Les premiers exemplaires expédiés en France furent saisis par la police et renvoyés au libraire Rey, mais l'ouvrage fut bientôt contrefait, réimprimé et répandu librement partout. En France l'*Émile* fut seul condamné ; le *Contrat* le fut également à Genève.

(²) Ses principaux ouvrages, antérieurs à la *Nouvelle Héloïse*, sont : le *Discours sur les Sciences et les Arts*, couronné par l'Académie de Dijon, en 1750, début littéraire de Rousseau ; — le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, écrit en 1753-54, publié en 1755 ; — la *Lettre à M. d'Alembert sur l'article Genève*, écrite en 1758 ; — sans parler des œuvres théâtrales et surtout musicales, notamment le *Devin de Village* (1752).

(³) Notamment, la *Lettre à l'Archevêque Christophe de Beaumont* (1762), les *Lettres écrites de la montagne* (1764) et *Rousseau juge de Jean-Jacques* (1776). Les *Confessions* et les *Rêveries d'un promeneur solitaire* ne parurent qu'après sa mort (1778).

c'est un traité juridique et politique. Et le style en est tout nouveau : on n'y trouve plus les prosopopées, l'exaltation et l'enthousiasme des deux *Discours*; le ton, au contraire, en est grave, précis; les mots techniques abondent; çà et là, quelque ironie vigoureuse, un mouvement oratoire aussitôt arrêté rappellent seulement l'éloquence des premiers ouvrages [1] : on sent que l'auteur prétend démontrer, avec une rigueur parfois mathématique, une thèse scientifique. Enfin, tandis que les *Discours* et la *Lettre à d'Alembert* étaient des ouvrages de circonstance, le premier presque improvisé, le second et le troisième hâtivement composés [2], le *Contrat* a toutes les apparences d'un ouvrage longuement médité, soigneusement ordonné, écrit à loisir.

Si nous en croyons Rousseau lui-même [3], le *Contrat social* n'est qu'un fragment d'un ouvrage beaucoup plus étendu, dont il avait conçu la première idée pendant son séjour à Venise en 1743, auquel il travailla assidûment pendant près de dix ans à partir de 1750 environ, et qui devait, sous le titre d'*Institutions politiques*, « mettre le sceau à sa réputation »; il finit par renoncer, vers la fin de 1759, à cette trop vaste entreprise et se contenta d'achever « en moins de deux années » le *Contrat social* [4]. Les idées qu'il y expose constituent en effet un système progressivement élaboré et fermement arrêté : on en peut trouver les premières amorces en plusieurs passages de la fin du *Discours sur l'inégalité* [5]; — il apparaît déjà très distinctement ébauché dans l'article

(1) M. J. Jaurès dit très bien : « la manière sobre, amère et forte du *Contrat social.* » *Histoire socialiste*, t. I, ch. II, p. 155.

(2) *Confessions*, II, VIII (1753) et II, X (1758).

(3) *Conf.*, II, IX (1756).

(4) *Conf.*, II, X (1759).

(5) *Disc. sur l'orig. de l'inégal.*, p. 306, 316, 321, 324 et suiv. — En l'absence d'une édition complète des œuvres de Rousseau qui fasse autorité, j'indique la pagination d'après l'édition de Paris, 1822, en 21 vol. in-18.

Économie politique, paru dans l'Encyclopédie en 1755 et publié à part en 1758; — une *lettre* à Voltaire, du 18 août 1756, contient un exposé fidèle du chapitre sur la religion civile ; — un important *manuscrit* de la Bibliothèque de Genève, récemment publié (1), dont la date précise est incertaine (2), mais qui est sûrement antérieur au *Contrat*, en exprime déjà presque toutes les idées essentielles, souvent même dans les mêmes termes, mais selon un ordre différent (3) ; — enfin, dans le Ve livre de l'*Émile*, que Rousseau comptait publier avant le *Contrat*, mais qui ne parut qu'un peu après celui-ci, et dans la *sixième* des *Lettres écrites de la montagne* (1764), les mêmes idées fondamentales sont résumées, sur quelques points même précisées et développées : nous avons donc le droit de regarder le *Contrat social* comme l'expression mûrie, systématique et définitive des théories politiques de J.-J. Rousseau.

J'examinerai sommairement, dans cette introduction, les *origines* du système politique de Rousseau et l'*influence* qu'il a exercée (4) ; mais je m'attacherai d'abord à dégager les idées maîtresses du *Contrat*

(1) D'abord par M. Alexeieff, Moscou, 1887 ; puis par M. Dreyfus-Brisac, dans sa grande et excellente édition du *Contrat social*, Paris, Alcan, 1896.

(2) Voir la discussion de M. Dreyfus-Brisac, à la page XI de son Introduction. Je pense que le *Ms*. est antérieur même à l'article *Économie politique*.

(3) Je crois, en effet, avec M. Dreyfus-Brisac, que les différences entre le *Ms*. de Genève et le *Contrat* sont loin d'avoir l'importance que leur attribue M. A. Bertrand, *Texte primitif du Contrat social*, Paris, 1891.

(4) Pour la vie et pour le reste de l'œuvre de Rousseau, je signale particulièrement, entre d'innombrables ouvrages, le très intéressant petit livre de M. Chuquet : *J.-J. Rousseau* (Collection des Grands Ecrivains, Hachette) et le chapitre de M. G. Lanson, *Hist de la Litt. franç.*, Ve part., liv. IV, chap. V, qui me paraît l'étude la plus juste et la plus profonde qui ait été jusqu'ici consacrée, en France, à Jean-Jacques.

social et à en montrer l'enchaînement et la portée ; car l'obscurité réelle de certaines parties de l'ouvrage, et surtout l'étonnante diversité des commentaires et des critiques dont il a été l'objet, obligent à rechercher la signification exacte de ce livre célèbre, si célèbre qu'on s'est dispensé souvent de l'étudier, parfois même de le lire, surtout quand on voulait le réfuter.

CHAPITRE I

Le système du Contrat social

§ I. — L'ESPRIT ET LA MÉTHODE

> « Je cherche le droit et la raison, et ne dispute pas des faits. » (*Ms. de Genève*, I, v ; éd. Dreyfus - Br., p. 262).

Le *Contrat social* a pour sous-titre : *Principes du Droit politique.* Si Rousseau n'a pas tout d'abord expliqué le sens de cette expression, il a du moins, dans de nombreux passages parfaitement concordants ([1]), défini précisément l'objet qu'il se proposait. Voici comment débute le premier chapitre du *Contrat* : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers... Comment ce changement s'est-il fait? *Je l'ignore.* Qu'est-ce qui peut le rendre *légitime*? Je crois pouvoir résoudre cette question ([2]). » Il répète plusieurs fois que les clauses du pacte social n'ont « peut-être jamais été formellement énoncées ([3]) ». Quand bien même elles l'auraient été, quand le contrat aurait eu

([1]) Notamment, *C. s.*, I, Préamb. et chap. I ; — *Ms. de Genève*, I, v ; — *Émile*, V, p. 472 et 493 ; — *Conf.*, II, IX (1756) ; — *Lettre à Rey* (29 mai 1762) ; etc.

([2]) *C. s.*, I, I.

([3]) *C. s.*, I, VI.

une réalité historique, ce n'est pas ce *fait*, en tant que tel, qui aurait fondé le *droit*, mais seulement la raison nécessaire dont ce fait aurait été l'expression contingente (1); car il ne s'agit pas de savoir ce qui est ou ce qui a été, mais seulement « *ce qui doit être* (2) ». Il est donc bien clair que le problème étudié par Rousseau dans le *Contrat social* n'est nullement un problème historique.

D'où vient donc que tant de critiques aient imité Voltaire (3) et reproché à Rousseau d'avoir fondé son système sur une « erreur de fait », sur une « chimère » n'ayant jamais existé ? — En grande partie, je crois, de ce qu'on a voulu voir dans le *Contrat social* une suite du *Discours sur l'origine de l'inégalité* et de ce qu'on a méconnu la différence profonde des problèmes posés dans les deux ouvrages, ce qui condamnait d'ailleurs à ne plus comprendre la différence de leurs solutions. Il s'agit dans le *Discours*, comme le titre l'indique, d'une question d'*origine*, par suite, d'une question de fait ; Rousseau prétend d'ailleurs la résoudre par le raisonnement a priori et par une construction de l'imagination ; il ne se pique point d'exactitude historique ; la simple vraisemblance lui suffit, car il tient beaucoup moins à reconstituer des faits réels qu'à distinguer « l'homme de la nature et l'homme de l'homme » et à montrer ce que la vie sociale a *dû* ajouter d'inégalités factices aux inégalités primitives. L'esprit et la méthode du *Discours* ne sont donc pas réellement historiques : mais Rousseau, pour expliquer ses idées, n'en avait pas moins donné à son ouvrage une forme historique, et il s'est par là même exposé à des critiques très fondées. Mais, dans le *Contrat*, il s'agit d'un tout autre objet et Rousseau y déclare précisément « *ignorer* » comment

(1) *Disc. sur l'inég.*, p. 316.
(2) *Émile*, V, p. 493.
(3) Cf. *Idées républicaines par un citoyen de Genève.*

s'est faite cette évolution qu'il retraçait dans le *Discours* : ce n'est donc pas sur des événements, réels ou hypothétiques, qu'il compte s'appuyer.

Ce n'est pas davantage sur l'histoire des doctrines, des lois ou des institutions : il ne traite pas du droit positif. Rousseau saisit chaque occasion de déclarer que, s'il se rencontre parfois avec Montesquieu dans l'étude des mêmes questions, pourtant le *Contrat social* diffère radicalement, par l'objet et par la méthode, de l'*Esprit des Lois* : Montesquieu, dit le précepteur d'Émile, « n'eut garde de traiter des *principes du droit politique*; il se contenta de traiter *du droit positif des gouvernements établis* ; et *rien au monde n'est plus différent que ces deux études* (1) ».

Le problème posé dans le *Contrat social* est aussi abstrait, théorique et général qu'il est possible : il s'agit de déterminer à quelles conditions une société peut exister *légitimement,* c'est-à dire en respectant le droit naturel et la raison. L'homme est « né libre » ; la société lui impose des contraintes multiples, « des fers » : y a-t-il quelque principe rationnel qui puisse justifier cet état, enlever à cet esclavage ce qu'il a de déshonorant et concilier avec ce qu'on se doit à soi-même ce qu'on doit à la société ? Il s'agit donc uniquement de justifier en droit absolu et devant la raison la possibilité de l'État.

C'est en effet par la morale que Rousseau a été amené à la politique. C'est en constatant les maux qu'entraîne la vie sociale qu'il en est venu à rechercher si ces maux étaient nécessaires, ou si au contraire il ne pourrait pas exister une organisation politique conforme au droit et à la raison. Le *Contrat* est ainsi le complément logique des deux *Discours* et de la *Lettre à d'Alembert* : si la société ne corrompait pas si gravement la nature, il serait moins nécessaire de la réformer. « J'avais vu, dit

(1) *Émile*, V, p. 472.

Rousseau dans les *Confessions*, que *tout tenait radicalement à la politique* et que, de quelque façon qu'on s'y prît, aucun peuple ne serait que ce que la nature de son gouvernement le ferait être. Ainsi cette grande question du meilleur gouvernement possible me paraissait se réduire à celle-ci : quelle est la nature du gouvernement propre à former le peuple le plus vertueux, ...le meilleur, enfin... [1]. »

Le caractère abstrait et théorique de la question qu'étudie le *Contrat social* est donc bien loin d'enlever à l'ouvrage son intérêt pratique. Rousseau était l'homme du monde le plus incapable de ne viser qu'à construire un système purement spéculatif. Si le pacte social n'est pas une réalité historique et ne tire pas des faits son autorité et sa valeur, il peut et il doit agir sur les faits, à titre d'idéal. Le contrat n'est pas du passé, mais il peut être de l'avenir. Rousseau s'est souvent défendu d'avoir eu des intentions révolutionnaires [2] : il croyait assurément les grands États de l'Europe moderne trop profondément corrompus et trop mal constitués pour qu'ils pussent jamais se modeler sur l'idéal qu'il avait tracé, et dont il ne se dissimulait pas les difficultés de réalisation. Pourtant, quand il écrivit le *Contrat social*, il croyait fermement que ses théories étaient applicables tout au moins aux petits États, pourvu qu'elles fussent accommodées aux faits et qu'on rencontrât un concours de circonstances favorables ; son projet de constitution pour la Pologne [3], ses lettres à M. Butta-Foco [4] et surtout le curieux projet de constitution

(1) *Conf.*, II, IX (1756).

(2) Notamment, *Conf.*, passim ; — *Lettre à Rey*, 29 mai 1752 ; — *VIe Lettre de la Montagne* ; — 3e dialogue de *Rousseau juge de J.-J.* ; etc.

(3) *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur la réformation projetée en Avril 1772.*

(4) 17 avril et 15 oct. 1764, 24 mars et 26 mai 1765.

pour la Corse ([1]) prouvent que le *Contrat* lui semblait réalisable, non seulement dans son esprit, mais parfois dans sa lettre ([2]). En tout cas, consciemment ou inconsciemment, il a bien proposé aux hommes un idéal révolutionnaire : c'est ainsi qu'il a été compris dès l'abord par tout le monde et l'on sait quelle en fût par la suite l'extraordinaire influence. En déterminant les conditions universelles et nécessaires d'un État fondé sur le droit naturel, il montrait de quels principes on devait s'inspirer pour introduire dans l'État la liberté et la justice.

Le problème du *Contrat* en détermine nécessairement la méthode. Cette méthode ne peut être l'expérience, car comment l'étude des faits pourrait-elle prouver le droit ? Sans doute, il y a eu de bons et de mauvais gouvernements, mais le meilleur de tous n'était tel que parce qu'il remplissait les conditions nécessaires de toute bonne organisation sociale. « Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines ([3]). » C'est donc le raisonnement a priori qui peut seul démontrer *ce que doit être* l'État : il faut déduire la politique, en la rattachant à des principes qui en fassent comprendre la légitimité. Peut-être, dans les deux derniers livres du *Contrat*, Rousseau a-t-il étendu cette méthode à des problèmes pratiques où elle était insuffisante. Mais, pour établir les *principes du droit politique*, la méthode a priori était seule légitime et seule possible ([4]). Repro-

([1]) *Œuvres et correspond. inédites* de *J.-J. R.*, publiées par Streckeisen-Moultou, Paris, 1861.

([2]) Cf. les curieuses paroles que Rousseau comptait sans doute adresser aux Corses, et la formule du serment, *ibid.*, Fragments, p. 116.

([3]) *C. s.*, II, VI.

([4]) Cf. Henry Michel, l'*Idée de l'État*, avant-propos, p. VIII : « Les inconvénients de la méthode *a priori* me semblent tenir moins à sa nature même qu'à l'emploi qu'on en fait, lorsqu'on

cher à Rousseau d'avoir fait « de la métaphysique » et de ne pas s'être appuyé sur les faits, c'est méconnaître l'objet même qu'il se proposait.

Déterminer a priori les conditions d'existence de toute société rationnellement organisée d'après les principes du droit naturel, tel est donc le but du *Contrat social*. On voit que la méthode de l'ouvrage est logiquement exigée par le problème posé et que c'est là, comme le disait Rousseau lui-même, un problème « pour tous les temps [1] », le plus haut et le plus important qui se puisse concevoir. Il reste à étudier comment ce programme a été rempli et d'abord à établir les principes du droit naturel dont se déduit toute la théorie de l'État.

§ 2. — L'État de nature et le droit naturel

> « Voici, dans mes vieilles idées, le grand problème en politique.... : trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au dessus de l'homme. » (Lettre au Marquis de Mirabeau, 26 juillet 1767.)

Montesquieu, dans l'*Esprit des Lois*, avait pris pour point de départ les lois positives et il avait cherché à déterminer les conditions physiques, sociales et psychologiques qu'impliquait nécessairement chacune d'elles ; c'est ainsi qu'il donnait respectivement pour principes à la démocratie, à la monarchie et au despotisme trois sentiments, la vertu, l'honneur et la crainte : partant des lois, il cherchait donc ce que l'homme devait être pour s'y accommoder. Rousseau renverse la méthode : il veut prendre « les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles peuvent être [2] ». Les données, invaria-

l'étend de *la détermination des fins de la vie sociale, pour laquelle elle est souveraine*, à la détermination des moyens, pour laquelle elle est souverainement impropre. »

(1) *Lettre à Rey*, 7 nov. 1761.

(2) *C. s.*, av.-propos.

bles et fixes, du problème doivent être fournies par l'étude, non des lois, mais de l'homme, de sa constitution physique et morale et des conditions d'existence que lui impose la nature.

Si l'on veut connaître l'homme véritable, il faut le considérer à l'*état de nature* : c'est là le postulat commun de toutes les œuvres de Rousseau. Qu'est-ce donc que ce fameux état de nature et quels moyens avons-nous de le reconstituer ?

L'état de nature est « un état qui n'existe plus, *qui n'a peut-être point existé*, qui probablement n'existera jamais... (1) », mais « tant que nous ne connaîtrons point l'homme naturel, c'est en vain que nous voudrons déterminer la loi qu'il a reçue ou celle qui convient le mieux à sa constitution (2) ». Il ne s'agit donc pas d'un état vraiment primitif, mais d'une sorte d'abstraction destinée à nous faire connaître la nature de l'homme ramenée à ses éléments essentiels. « Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir *la nature des choses* qu'à nous en montrer *la véritable origine* et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde (3). » Essayons donc d'écarter par la pensée tout ce que la vie sociale a fait naître en l'homme de passions, de besoins et de facultés factices, que l'habitude peut modifier et même à la rigueur détruire puisqu'elle a pu les engendrer, et qui, n'étant pas absolument *nécessaires* à la vie, ne sont pas *naturels*, et nous trouverons l'état de nature. La nature, c'est en somme ce que la raison nous fait concevoir comme nécessaire.

En cet état, l'homme est guidé par des instincts ou

(1) *Disc. sur l'orig. de l'inég.*, préf., p. 220.
(2) *Ibid.*, p. 223.
(3) *Ibid.*, préambule, p. 230.

sentiments naturels, qui sont « gravés dans le cœur de l'homme en caractères ineffaçables [1] » et qui spontanément le poussent vers les fins dont la réalisation est nécessaire pour la conservation de la vie. Ces principes naturels sont au nombre de deux, l'instinct de conservation ou l'égoïsme, et la sympathie, si l'on en croit la Préface du *Discours sur l'inégalité* [2] ; dans le *Contrat*, il n'est plus question que du premier, qui est en tous cas le plus important : « Sa première loi (de l'homme) est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu'il se doit à lui-même... [3] ». Mais si ces principes sont tout d'abord « des inclinations de la nature [4] » et tirent de là leur puissance, la raison en reconnaît plus tard la nécessité et par suite la légitimité ; l'homme en fait ou doit en faire les règles réfléchies de sa conduite ; il les érige en « loi naturelle. » C'est de là que découlent « toutes les règles du droit naturel [5] ». Ainsi se justifie le droit fondamental de l'homme à la liberté. L'homme comprend qu'il a droit à la vie, qu'il est « juge des moyens propres à la conserver » et par suite « son propre maître [6] ».

Jusqu'où s'étend cette liberté naturelle ? Il ne faut pas croire qu'elle soit sans limites : selon Rousseau, il y a toujours bien de la différence entre la liberté et l'indépendance [7]. Comment pourrait-il être question pour l'homme d'indépendance absolue, puisqu'il vit dans un univers régi par des lois inflexibles et parmi d'autres hommes, ses semblables ? S'il prétendait se conduire

(1) *Ms. de Neufchâtel*, éd. Dreyfus-Br., p. 305.
(2) P. 223.
(3) *C. s.*, I, II.
(4) *Émile*, V, p. 244.
(5) *Disc.*, préf., p. 223.
(6) *C. s.*, I. II.
(7) *8e Lettre de la Montagne*, p. 437 : « Ces deux choses sont si différentes que même elles s'excluent mutuellement ». Cf. *Émile*, II et *C. s.*, I, VIII.

sans règle et sans loi, au hasard de ses caprices, il se heurterait bien vite à ces deux sortes d'obstacles, et il comprendrait la nécessité de soumettre à la raison ses impulsions naturelles. Mais les obstacles qui viennent des choses ne ressemblent pas aux obstacles qui viennent des hommes : si les uns et les autres détruisent l'indépendance, les derniers seuls détruisent la liberté. « Il y a deux sortes de dépendances : celle des choses, qui est de la nature ; celle des hommes, qui est de la société. *La dépendance des choses, n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la liberté* et n'engendre point de vices ; la dépendance des hommes, étant désordonnée, les engendre tous, et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement [1]. » Les forces naturelles ne sont point en effet des volontés poursuivant des fins déterminées et assujettissant l'homme à leurs caprices ; elles ont au contraire pour caractères l'ordre, l'uniformité et la nécessité : l'homme peut donc leur obéir sans devenir esclave ; en conformant sa volonté à l'ordre du monde, il reste libre de travailler, dans les limites que lui impose la nature des choses, à réaliser ses fins propres, sa conservation et son bonheur. La volonté humaine, guidée par la raison et soumise à l'ordre universel, voilà donc la liberté naturelle.

Mais les rapports des hommes entre eux ne se laissent pas régler aussi facilement. Sans doute, si les hommes, exempts de passions et de vices, savaient se contenter d'une vie frugale et paisible, s'ils suivaient ce penchant à la sympathie dont la nature a mis le germe dans leur cœur et qui s'accorde si bien avec leur intérêt, ils pourraient vivre côte à côte sans dépendre les uns des autres. L'inégalité naturelle qu'établit nécessairement entre eux la diversité des tempéraments, des forces et des intelligences aurait fort peu d'impor-

(1) *Émile*, II, p. 117.

tance dans la simplicité de la vie selon la nature : tous du moins seraient également libres. Mais nous savons qu'en fait il n'en est pas ainsi. Les passions et les vices mettent les hommes en conflit ; la vie sociale amène une inégalité nouvelle, excessive et douloureuse. Or, si l'homme pouvait rester libre en cédant à des lois universelles et inflexibles, il devient nécessairement esclave, et souffre de sa sujétion, lorsqu'il doit obéir à des maîtres capricieux et volontaires qui l'utilisent comme un instrument en vue de fins qui lui sont étrangères. Ainsi s'établit ce régime d'iniquité et de violence dont le *Discours sur l'inégalité* nous a retracé la genèse. Les hommes, qui avaient tous un droit naturel égal à la liberté et presque des facultés égales pour l'exercer, se trouvent, par le fait de la société, privés de leur liberté et livrés à tous les maux de la plus criante inégalité.

La société a donc entraîné, en fait, la destruction de l'état de nature et a privé l'homme de ses droits naturels. Mais ce fait était-il nécessaire ? Ne peut-on imaginer une organisation sociale, non plus fondée sur les passions et sur la violence, mais réglée par la raison, et précisément destinée à assurer efficacement la réalisation des fins de l'état naturel ? Ce sont les vices des hommes qui rendent l'organisation sociale nécessaire [1], mais celle-ci ne peut-elle, au lieu de se faire la complice de la force et de l'inégalité, assurer au contraire la liberté et l'égalité ? « C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, dit très fortement Rousseau [2], que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir. »

On voit donc se poser maintenant sous une forme précise le problème du *Contrat social* : à quelles conditions une société humaine peut-elle exister, sans détruire la liberté et l'égalité naturelles, mais au contraire en

(1) *Lettre à M. Ustéri*, 15 juillet 1763.
(2) *C. s.*, II, XI.

leur donnant une extension et des garanties qu'elles ne sauraient avoir, en fait, avant l'organisation de l'État? Ou, comme le dit Rousseau, il s'agit de « *trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant* (1) ».

C'est donc bien l'état de nature qui détermine les données du problème social, car c'est à l'imitation de la nature et conformément au droit naturel que la raison doit organiser l'État (2). La liberté et l'égalité civiles devront ressembler — autant que possible et sous réserve des changements nécessaires — à la liberté et à l'égalité naturelles. La liberté civile ne sera pas le pouvoir de tout faire, mais le pouvoir de faire tout ce qui sera permis par la loi civile. L'égalité civile ne sera pas l'identité absolue des conditions, mais elle devra mettre tous les hommes également en état d'exercer les droits qui leur seront reconnus par la loi. Et la loi civile elle-même devra avoir un caractère absolument impersonnel, universel et nécessaire, de telle façon que tous se sentent égaux devant elle et lui obéissent en hommes libres, comme on obéit à une force de la nature ou à un ordre de la raison. « S'il y a quelque moyen de remédier à ce mal (la dépendance des hommes) dans la société, *c'est de substituer la loi à l'homme*, et d'armer les volontés générales d'une force réelle, supérieure à l'action de toute volonté particulière. *Si les lois des nations pouvaient avoir*, *comme celles de la nature*, *une*

(1) *C. s.*, I, VI.

(2) Cf. ce fragment relatif à la Corse : « Noble peuple, je ne veux point vous donner des lois artificielles et systématiques, inventées par des hommes, mais *vous ramener sous les seules lois de la nature et de l'ordre*, qui commandent aux cœurs et ne tyrannisent point les volontés. » (*Œuv. et corresp. inéd.*, éd. Streckeisen-Moultou, p. 127).

inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses; *on réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil....* (1) » Il faut donc imaginer une société où « la loi soit au-dessus de l'homme (2) », où les hommes lui obéissent absolument et n'obéissent qu'à elle, et retrouvent, en passant de l'état naturel à l'état social, « l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a (3) ».

Comment un tel problème peut-il être résolu ? N'est-il pas contradictoire de prétendre conserver dans une société, qui suppose nécessairement l'autorité, les biens

(1) *Émile*, II, p. 117.

(2) *Lettre au Mis de Mirabeau*, citée plus haut.

(3) *C. s.*, I, vi. — On voit que la contradiction souvent signalée entre le *Discours sur l'inégalité* et le *Contrat social* n'est pas réelle. Les deux ouvrages ne se placent pas au même point de vue : l'un étudie le *fait*, c'est-à-dire la corruption de l'état de nature qu'a entraînée pour les hommes la vie sociale ; l'autre étudie le *droit*, c'est-à-dire la possibilité d'organiser une société où soient conservés et accrus les biens de l'état de nature. Rousseau a donc pu se montrer, dans le premier ouvrage, aussi sévère à l'égard de la société, qu'il est enthousiaste dans le second. C'est ce qu'a très bien vu et exprimé Kant, en se plaçant à un point de vue un peu différent : « On peut mettre d'accord entre elles et avec la raison les assertions souvent mal comprises et en apparence contradictoires de l'illustre J.-J. Rousseau. Dans ses écrits sur l'*Influence des sciences* et sur l'*Inégalité des hommes*, il montre très justement l'inévitable conflit de la culture avec la nature du genre humain, considéré comme espèce *animale*.... ; mais, dans son *Émile*, son *Contrat social* et d'autres écrits, il cherche en retour à résoudre le difficile problème que voici : comment la culture doit se poursuivre pour développer les dispositions de l'humanité, en tant qu'espèce *morale*, dans le sens de leur destination, de telle sorte que l'humanité, comme espèce morale, ne soit plus en opposition avec l'humanité comme espèce naturelle... » (*Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), éd. Hartenstein, IV, p. 322, cité par Delbos, *Essai sur la formation de la morale de Kant*, p. 123).

de l'état de nature, dont le premier est la liberté? « Par quel art inconcevable a-t-on pu trouver le moyen d'assujettir les hommes pour les rendre libres? ([1]) » La théorie du pacte social est la réponse à cette question.

§ 3. — Le contrat social

« Corses, faites silence : je vais parler au nom de tous. Que ceux qui ne consentiront pas s'éloignent, et que ceux qui consentent lèvent la main !.... » (*Œuv. et corr. inéd.*, frag., p. 116).

« Puisque aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les *conventions* pour base de toute autorité *légitime* parmi les hommes ([2]). » En effet, nulle autre solution n'apparaît possible. Celle-ci seule peut concilier la liberté naturelle de l'homme avec l'autorité nécessaire à l'État, en substituant à la première la liberté civile.

Plus encore que la liberté naturelle, la *liberté civile* diffère de l'entière indépendance. La première était limitée par la raison, la seconde l'est en plus par la loi. Pour que cette loi ne détruise pas la liberté de l'individu, il faut qu'elle ait sa source dans la volonté même de cet individu et qu'en lui obéissant, il obéisse à sa propre raison. Ainsi, la liberté civile rejoindra la liberté naturelle. « L'homme vraiment libre, lit-on dans *Émile* ([3]), ne veut que ce qu'il peut et fait ce qu'il lui plaît. Voilà ma maxime fondamentale. » De ce principe, Rousseau tire, dans le *Contrat* ([4]), cette conséquence catégorique :

([1]) *Économie politique*, p. 402.
([2]) *C. s.*, I. IV.
([3]) *Émile*, II, p. 114.
([4]) *C. s.*, I, VIII. Il s'agit, il est vrai, ici, de la liberté morale,

« l'*obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté* ». Si l'unique autorité sociale est la loi, si cette loi tire toute sa puissance du libre consentement des individus eux-mêmes, la soumission à la loi ne sera plus dépendance et sujétion, mais liberté. Il faut donc que l'État sorte, par une libre convention, de la libre volonté des citoyens : il ne peut être *légitime* qu'à ce prix. Les principes du droit naturel conduisent nécessairement à la théorie du contrat.

Quelles seront les stipulations de cette convention fondamentale ? — Il ne faut pas se tromper, comme on l'a fait souvent, sur le sens de ce mot *convention* : il implique bien que l'État est quelque chose d'*artificiel*, puisqu'il résulte — en tant qu'il est légitime — de la volonté réfléchie des hommes, mais les caractères de l'État ne sont pas pour cela *arbitraires*. Au contraire, les clauses du contrat social résultent nécessairement de la nature de l'homme, et dès que notre raison conçoit ce que c'est qu'un État *légitime*, les termes du pacte sont déterminés. « Les clauses de ce contrat sont *tellement déterminées par la nature de l'acte* que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être été jamais formellement énoncées, *elles sont partout les mêmes*... (1). » C'est ce caractère nécessaire qui donne au pacte social sa valeur morale : ce n'est pas en tant que *fait* qu'il nous oblige, mais en tant qu'il résulte de la nature des choses et se fonde, par conséquent, sur la raison. Dans toute société *légitime*, en effet, l'objet du pacte est le même : il s'agit de concilier la liberté et l'autorité ; et les principes du droit naturel sont partout les mêmes. La raison détermine donc nécessairement les termes du contrat.

mais cette formule — tout à fait kantienne d'ailleurs — convient aussi à la liberté civile.

(1) *C. s.*, I, VI.

« Ces clauses, bien entendues, se réduisent toutes à une seule, savoir : *l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté* (1). » D'où la fameuse formule que l'on trouve, presque dans les mêmes termes, dans le *Ms. de Genève* (2), dans l'*Émile* (3) et dans le *Contrat* : « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout (4). »

Ainsi, à la base du contrat, se trouve la volonté libre des individus : sans cela, le contrat serait sans valeur et n'aurait aucun caractère obligatoire. Le but du contrat, c'est aussi la liberté des individus, car la raison d'être de cette convention est uniquement le désir de conserver les biens dont on jouissait dans l'état de nature, et dont le principal est la liberté. Le contrat est donc l'œuvre des individus et il a pour fin les individus : pour principe et pour terme, il a la liberté. Mais le *moyen*, c'est « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à la communauté ». Il y a là de quoi surprendre. C'est donc la nécessité et l'efficacité de ce moyen qu'il s'agit de démontrer.

Rousseau en donne aussitôt, très brièvement, trois principales raisons. — Si l'individu doit ainsi se remettre tout entier au pouvoir de la communauté, c'est d'abord pour une raison morale, tirée de l'*égalité* (5) : chacun se dépouillant totalement, il ne pourra y avoir d'arbitraire ni d'inégalité dans le sacrifice de chacun ; sans doute tous les hommes ne sont pas, au point de vue naturel, absolument égaux, et les uns apportent au

(1) *C. s.*, I, vi.
(2) I, iii.
(3) V, p. 478.
(4) *C. s.*, I, vi.
(5) *Ibid.*

tas commun un peu plus que les autres, mais leur sacrifice total les met du moins tous sur un pied d'égalité parfaite au point de vue social.

Puis, c'est pour une raison *sociale*, la plus forte de beaucoup [1]. Sans cette renonciation totale de l'individu à ses droits naturels, le contrat perdrait son utilité et son efficacité et l'on retomberait dans tous les maux de l'état de nature. Si quelque exception était faite en effet, l'homme aurait deux sortes de droits, les uns qu'il tiendrait de la nature et dont il aurait seul la défense, les autres qu'il tiendrait de la société et que l'État se chargerait seul de garantir. A vouloir juxtaposer ainsi dans le même individu un homme de la nature, ne relevant que de sa conscience, et un homme social, ne relevant que de la loi, on enlèverait nécessairement à l'État sa puissance et à l'individu sa liberté; car, d'une part, l'État se heurterait sans cesse à des résistances qu'il n'aurait aucun moyen *légitime* de briser, et, d'autre part, il ne pourrait efficacement protéger des droits qu'il n'aurait pas reconnus, sans compter que mille difficultés inextricables naîtraient continuellement de l'empiètement de la loi sur la nature ou de la nature sur la loi et qu'on serait sans cesse exposé soit à la tyrannie soit à l'anarchie.

Enfin, c'est pour une autre raison, plus singulière à première vue, et qui est tirée de la *liberté* : « chacun, se donnant à tous, *ne se donne à personne*,... on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd et plus de force pour conserver ce qu'on a [2] ». Ce sacrifice que fait l'individu de *tous* ses droits naturels serait donc une opération avantageuse, même au point de vue de la liberté. L'individu, en se donnant tout entier, se trouverait « aussi libre qu'auparavant ». C'est ici la pièce maî-

(1) *C. s.*, I, VI. Bien peu de critiques, parmi les adversaires de Rousseau, ont pris la peine de discuter ce très solide argument.
(2) *Ibid.*

tresse de tout le système de Rousseau : c'est contre cette proposition paradoxale que se sont acharnés les critiques; c'est pour la justifier que Rousseau a construit sa subtile et profonde théorie de la volonté générale et de la loi.

§ 4. — L'INDIVIDU ET L'ÉTAT : LA VOLONTÉ GÉNÉRALE ET LA LOI

> « Il se peut qu'ils aient répondu à ce que j'ai dit, mais ils n'ont sûrement pas répondu *à ce que j'ai voulu dire*... Si donc quelqu'un se donne la peine de chercher *mes vrais sentiments* à travers ma mauvaise façon de les dire, il pourra bien trouver que j'ai tort, mais il ne le trouvera sûrement pas par les raisons de mes adversaires, car elles ne font rien du tout contre moi. » (*Œuv. et corr. inéd.*, pensées détachées, p. 357.)

Toute théorie politique qui admet un contrat social — et l'on verra que cette idée, loin d'avoir été inventée par Rousseau, était au contraire devenue classique avant la fin du XVIIe siècle ([1]) — aboutit nécessairement au problème des droits respectifs de l'individu et de l'État. Si c'est en effet une convention — expresse ou implicite — des citoyens qui fonde la société et confère à l'État sa puissance, on en vient toujours à se demander quelle est, après le pacte, la condition des contractants vis-à-vis des autorités qu'ils ont eux-mêmes instituées. Les individus se sont-ils totalement dépouillés en faveur du « prince ([2]) », désormais armé d'une autorité souveraine? — telle était, malgré quelques atténuations, la théorie de Hobbes. — Les contractants se sont-ils au contraire réservé des droits individuels, placés en

([1]) Voir ci-après, ch. II.
([2]) Je prends ce mot au sens de Rousseau, comme désignant le gouvernement, quel qu'il soit. Cf. *C. s.*, III, I.

dehors de l'autorité de l'État et plus ou moins solidement garantis contre ses empiètements, et n'ont-ils confié au prince qu'une puissance conditionnelle et limitée? — telle était la théorie de la plupart des partisans de l'idée de contrat ([1]), notamment de Locke et de Jurieu. — Laquelle de ces deux solutions adopte Rousseau? Quelques critiques lui ont attribué la première, d'autres la seconde, la plupart toutes les deux à la fois, et ils n'ont pas vu que précisément son originalité a consisté à n'adopter ni l'une ni l'autre et à en imaginer une troisième, beaucoup plus compliquée, mais qui seule répondait au problème, tel qu'il l'avait posé.

On trouve en effet côte à côte, dans les mêmes chapitres du *Contrat social* ([2]), l'affirmation des droits naturels et imprescriptibles de l'individu et l'affirmation de la toute-puissance de l'État : on pouvait feindre de n'apercevoir que l'une des deux thèses ; mais on a, en général, trouvé plus commode d'en constater la contradiction et d'accuser tout simplement Rousseau d'avoir complètement manqué de logique ou de sincérité, quelques-uns même disent, de logique *et* de sincérité. Selon l'opinion la plus répandue, Rousseau aurait été presque également séduit par la liberté et par l'autorité ; on nous montre deux hommes en lui, « un publiciste .... prudent et modéré », ami des droits naturels de l'homme, et un « philosophe ... absolu et hautain, hardi et tyrannique », théoricien du despotisme ([3]) ; et, pour dissimuler l'incompatibilité des deux principes qu'il avait tour à tour proclamés avec un égal enthousiasme, il se serait abrité derrière un nuage de sophismes absurdes ([4]),

([1]) Cf. Gierke, *Althusius*, II, II, p. 105 et suiv.

([2]) Notamment, I, VIII; II, IV; etc.

([3]) St-Marc Girardin. *J.-J. Rousseau, sa vie et ses ouvrages*, t. II, ch. XV, p. 362.

([4]) Lamartine, *J.-J. Rousseau, son faux Contrat social*, etc., p. 93 et passim.

incohérents (1), inextricables (2), où « ni lui ni personne » n'auraient jamais vu clair (3). — A priori, cette interprétation commode soulève plus d'une difficulté : outre qu'elle fait vraiment trop bon marché de l'intelligence ou de la probité intellectuelle de Rousseau, comment expliquer qu'il ait reproduit sans modifications essentielles cette théorie du *Contrat* dans trois ou quatre ouvrages différents (4), à des années d'intervalle, et n'ait jamais manifesté l'intention de la remanier ni de l'abandonner (5) ? D'autre part, Rousseau lui-même prend soin de signaler la difficulté et met en garde le lecteur trop pressé contre la contradiction qu'on pourrait lui attribuer et qu'il avoue n'avoir pu « éviter dans les termes (6) ». Enfin l'ouvrage tout entier aboutit si manifestement à cette question capitale que je ne puis comprendre comment Rousseau aurait publié son *Contrat social*, s'il se trouvait incapable de la résoudre (7). Mais, en étudiant la théorie même de Rousseau, j'espère montrer qu'en effet la solution

(1) Gierke, *ouv. cité*, p. 117.

(2) É. Faguet. *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire* (1902), p. 21.

(3) *Ibid.*, p. 20.

(4) Voir ci-dessus, p. 4 et 5.

(5) On pourrait uniquement invoquer le mot attribué à Jean-Jacques par Dusaulx : « Quant à mon *Contrat social*, ceux qui se vantent de l'entendre tout entier sont plus habiles que moi : c'est un livre à refaire, mais je n'en ai plus la force ni le temps. » (Dusaulx, *De mes rapports avec J.-J. Rousseau*, 1798, p. 102.) Mais l'ouvrage est écrit longtemps après les faits qu'il rapporte, et très malveillant. Je pense qu'il faut voir dans ce mot, d'une authenticité si douteuse, tout au plus l'expression du regret qu'avait Rousseau de n'avoir pu éviter l'obscurité dans certains passages du *Contrat*, sentiment dont témoignent par ailleurs des notes mêmes du *Contrat* et de l'*Émile*, et le fragment cité ci-dessus en épigraphe.

(6) *C. s.*, II, IV, *note*; Cf., *Émile*, II, note de la p. 173.

(7) Alors surtout qu'il sacrifiait le reste de ses *Institutions politiques*.

qu'il apporte — discutable assurément — n'est, du moins, ni incohérente ni contradictoire et au contraire parfaitement logique.

Il s'agit pour Rousseau d'organiser la société selon les principes du droit naturel. L'État doit donc répondre à une double condition : il doit faire bénéficier les hommes des avantages de l'association et protéger chacun avec toute la puissance sociale, et cependant il ne doit porter aucune atteinte aux droits que l'homme tient de la nature et dont le principal est la liberté, ou du moins, si la liberté civile doit nécessairement différer de la liberté naturelle, elle doit rester égale à celle-ci en quantité, de sorte que l'homme social soit aussi libre — et plus puissant — que l'homme de la nature. Pour résoudre ce problème, Rousseau propose ce moyen : tous les hommes se dépouilleront de la totalité de leurs droits individuels en faveur d'une personne morale, d'un grand corps collectif, formé par la réunion des individus eux-mêmes et investi par eux d'une souveraine puissance. Que cette solution réponde à la première condition, on l'aperçoit aussitôt : la force de l'association atteindra ainsi son maximum et l'État tout puissant protègera sans peine les individus les uns contre les autres. Mais ne paiera-t-on pas cette sécurité au prix de la liberté ? L'individu, se donnant tout entier, ne sera-t-il point livré sans défense à la tyrannie capricieuse du souverain ? — Non, répond Rousseau, parce que « *les actes du souverain ne peuvent être que des actes de volonté générale, des lois* (1) ». C'est donc dans la nature même du souverain, dans les conditions morales et logiques auxquelles il est soumis, que réside la garantie de l'individu.

Qu'est-ce que le souverain dans un État *légitime*, c'est-à-dire conforme au droit naturel et à la raison ? Ce

(1) *Émile*, V, p. 482.

« n'est qu'un être collectif [1] », formé par la réunion de tous les individus ; la souveraineté n'est donc que « l'exercice de la volonté générale [2] ». A quelles conditions, cette *volonté générale* pourra-t-elle s'exercer sans détruire la liberté des individus particuliers ?

D'abord, la *volonté générale* doit être la *volonté de tous*, et il faut que tous les citoyens soient également et directement consultés : la souveraineté ne peut être, pour cette raison, ni représentée, ni divisée, ni aliénée [3]. C'est à cette condition seulement que la loi aura un caractère moralement obligatoire pour les individus : il faut qu'en y obéissant ils obéissent à leur propre volonté, car « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté [4] ». Lorsqu'il ne peut y avoir accord unanime entre tous les citoyens, on tiendra la volonté de la majorité pour l'expression de la volonté générale, pourvu qu'une convention antérieure ait reconnu et déterminé d'avance la validité de ses décisions. Je puis ne pas vouloir individuellement ce que veut la majorité, mais je dois vouloir du moins que la volonté de la majorité fasse loi : c'est là la volonté commune à la majorité et à la minorité. En somme, directement ou indirectement, il faut toujours s'appuyer sur le consentement *unanime* des citoyens, qui est essentiel au contrat social : quiconque n'en accepte pas les stipulations s'exclut par là-même du corps social, qui nécessairement ne comprend que les contractants [5].

Mais si cette condition est nécessaire, elle n'est pas suffisante, car la minorité se trouverait ainsi livrée sans réserve à la majorité. La *volonté générale* n'est

(1) *C. s.*, II, I.
(2) *Ibid.*
(3) *C. s.*, II, I et II.
(4) *C. s.*, I, VIII.
(5) *C. s.*, I, VII.

pas seulement la *volonté de tous* ([1]). Elle s'en distingue par un caractère essentiel : elle doit être générale, non seulement par son sujet, mais aussi par son objet ; elle doit provenir de tous, mais s'appliquer à tous, ou, en termes plus précis, elle ne peut viser qu'à l'intérêt commun et décider que des mesures générales. C'est là une condition absolument nécessaire de l'existence d'un État légitime. En effet, la *volonté de tous* ne saurait créer une loi obligatoire, si chacun n'a songé qu'à ses intérêts particuliers et n'a été consulté que sur une question spéciale. Selon le mot de d'Argenson, que cite à ce propos Rousseau ([2]), « chaque intérêt (particulier) a des principes différents » ; Pierre veut ceci pour telle ou telle raison et Paul cela pour telle autre ; de tels avis, n'ayant ni le même objet, ni le même principe, sont rigoureusement incommensurables ; on ne peut, de cet amas d'opinions diverses fondées sur des intérêts divers, dégager une volonté générale, et « la volonté de tous...n'est qu'une somme de volontés particulières ([3]). » — Pour que la *volonté générale* puisse être connue et s'impose à notre respect, il faut que la question posée à tous ait été une question d'intérêt commun et que chacun se soit proposé de décider au mieux de l'intérêt commun. « *Ce qui généralise la volonté est* moins le nombre des voix que *l'intérêt commun qui les unit* ([4]). » A cette condition seulement, les volontés particulières seront comparables et se laisseront totaliser ; comme elles s'inspireront toutes du même principe, il n'y aura qu'à compter les voix *pour* et *contre* telle ou telle décision, pour connaître la *volonté générale*. A cette

([1]) *C. s.*, II, III.
([2]) *Ibid.*
([3]) *Ibid.* Ce difficile passage a été très bien expliqué par Haymann, *J.-J. Rousseau's Sozialphilosophie* (Leipzig, 1898), p. 166 et suiv.
([4]) *C. s.*, II, IV.

condition seulement aussi, la décision prise sera moralement obligatoire et compatible avec la liberté : car si la volonté de Paul peut engager la volonté de Pierre, ce n'est pas en tant que Paul a des intérêts particuliers distincts de ceux de Pierre, mais en tant qu'ils sont tous les deux associés dans un même corps social, qu'ils ont par suite des intérêts communs et qu'ils sont tombés d'accord de s'en rapporter au compte des voix pour déterminer la conduite la mieux appropriée à ces intérêts communs. Pour qu'il y ait *volonté générale*, il ne suffit donc pas que tous les citoyens aient été consultés, il faut encore que la question qui leur est soumise soit d'intérêt général et que chacun d'eux ait répondu en songeant à l'intérêt général.

On voit donc que les citoyens, en se mettant, par le pacte social, « sous la suprême direction de la *volonté générale* (1) », n'ont pas pris un engagement aussi illimité qu'il le semblait tout d'abord : s'ils renoncent à leur indépendance naturelle, ils n'acceptent, dans la société, d'autre maître que la *loi*, puisque la volonté générale ne peut faire que des lois, et une loi ne peut être qu'une décision du peuple tout entier, également applicable au peuple tout entier, et inspirée par le souci de l'intérêt général. « L'objet des lois est toujours général (2). » Toute décision qui concerne un homme en tant qu'individu et une action en tant que fait particulier, ne saurait être une loi : ce ne peut être qu'un décret du pouvoir exécutif, et, dans un État légitime, ce décret doit toujours être l'application d'une loi. Mais, quand le peuple souverain accomplit sa tâche législative, il ne peut décider que des mesures générales, des principes universels, dont tous les individus subiront également les conséquences : le souverain ne peut donc, sous peine d'absurdité, « charger les sujets d'aucune

(1) *C. s.*, I, VI.
(2) *C. s.*, II, VI.

chaîne inutile à la communauté [1] ». La liberté des individus a pour garantie dernière l'égalité de tous devant la loi. « Par quelque côté qu'on remonte au principe, on arrive toujours à la même conclusion, savoir : que le *pacte établit entre tous les citoyens une telle égalité, qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions et doivent jouir des mêmes droits.* Ainsi, par la nature du pacte, *tout acte de souveraineté, c'est-à-dire tout acte authentique de la volonté générale, oblige ou favorise également tous les citoyens*, en sorte que le souverain connaît seulement le corps de la nation et ne distingue aucun de ceux qui la composent [2]. »

Ainsi le pouvoir souverain se trouve nécessairement limité par lui-même, ou plutôt par la raison. En un sens, il est tout puissant, car « il n'y a ni ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contrat social [3] » : et cela résulte en effet de la nature des choses et du droit naturel; aucune puissance extérieure, aucune convention ne peut enchaîner à jamais la volonté du peuple souverain sans détruire sa liberté. Mais cette souveraineté même du peuple a pour raison d'être l'intérêt commun. Il y a donc une impossibilité, non seulement morale, mais logique, à ce que le peuple exerce sa souveraineté en dehors de l'intérêt commun : ce serait une conduite inexplicable, qui lui est interdite par la raison. Le souverain peut tout ce qu'il veut, mais il ne peut vouloir, sans absurdité, que ce qu'il croit conforme à son intérêt et par suite au bien de tous. Et, quant au citoyen, l'égalité de tous dans le vote de la loi, l'égalité de tous dans l'obéissance à la loi, lui garantissent qu'il ne lui sera imposé d'autres contraintes que celles qui apparaîtront à la majorité comme indispensables au bien de tous, et

(1) *C. s.*, II, IV.
(2) *Ibid.*
(3) *C. s.*, I, VII.

cela est précisément la liberté civile. Ainsi se trouvent conciliées l'autorité et la liberté.

Ces garanties d'ordre logique et moral peuvent sembler, dans la réalité, bien fragiles : nous en discuterons, à ce point de vue, la valeur. Mais n'oublions pas que Rousseau n'étudie pas des faits, il établit les conditions du droit. Il ne se dissimule nullement que la réalisation d'une telle organisation sociale suppose des conditions très rares (1). Il est certain que fort souvent la grandeur excessive d'un peuple ou l'intensité des divisions intérieures ou l'immoralité des individus rendront impossible la manifestation et même l'existence d'une *volonté générale*. Eh bien, un tel peuple n'aura pas de *lois*, il sera incapable de vraie liberté, l'autorité de ses chefs ne sera pas légitime (2). Les conditions nécessaires à la réalisation du droit peuvent se présenter rarement ou même ne se présenter jamais : cela n'enlève rien à leur valeur théorique. Rousseau ne s'est d'abord engagé qu'à nous dire ce qu'est un État *légitime*.

Un rapprochement précis achèvera de faire comprendre le caractère de cette théorie. Kant, dans sa morale, n'a guère fait qu'appliquer à l'individu les principes que Rousseau avait posés pour la société (3) : les deux systèmes sont animés du même esprit, répondent aux mêmes questions et soulèvent les mêmes difficultés. Pour Kant (4), la volonté de l'individu doit être *autonome* et déterminer elle-même la loi à laquelle elle obéit librement : il n'y a de *moralité* qu'à ce prix. N'est-il pas alors à craindre que notre volonté, rendue ainsi souveraine maîtresse de notre conduite, n'érige nos caprices ou nos passions en principes moraux ? Nullement, car, *pour être morale*, notre volonté doit

(1) *Émile*, V ; *C. s.*, II, VIII, XI, etc.
(2) *C. s.*, IV, I et II.
(3) Ce rapprochement a été déjà indiqué par M. Fouillée, *L'Idée moderne du Droit*, 1re partie.
(4) Voir surtout *Fondement de la Métaphysique des Mœurs*.

obéir à la raison : la liberté se limite donc elle-même du moment qu'elle a pour condition d'être raisonnable. La volonté morale ne peut en effet nous commander que selon « des maximes que nous puissions ériger en lois universelles » et elle ne peut, sans détruire ses caractères formels, méconnaître la dignité morale qui fait de l'homme « une fin et non un moyen ». Ainsi la loi morale de Kant, toute formelle et uniquement fondée sur la liberté, a cependant des bornes qu'elle ne peut franchir sans s'anéantir. De même, la loi civile, selon Rousseau, ne peut imposer que des obligations universelles, également applicables à tous, sous peine de perdre les caractères qui lui assurent notre respect. La souveraineté populaire est limitée,comme la volonté individuelle, par la raison elle-même : elle peut bien s'en écarter en fait, mais alors il n'y a plus de droit. « Il n'y a peut-être jamais eu, dit Kant, un seul acte parfaitement moral ([1]). » « En examinant bien les choses, dit Rousseau, on trouverait que très peu de nations ont des lois ([2]). » De même que Kant a voulu déterminer les conditions nécessaires de la pure moralité, de même Rousseau a prétendu enseigner à quelles conditions le *droit* pourrait être une réalité sociale ; et tous les deux aboutissent à peu près à la même conclusion : il faut 1° la liberté du sujet, 2° l'universalité de la loi.

Ce n'est donc pas réfuter suffisamment le système de Rousseau que de soutenir qu'il est inapplicable. Mais faut-il même admettre que ses théories n'ont aucune espèce de valeur et d'intérêt pratique et qu'elles ne représentent qu'un idéal inaccessible ? Avant d'essayer de répondre à cette question, il convient d'étudier par quels moyens Rousseau croyait possible d'en préparer la réalisation.

([1]) *Fond. de la Métaphysique des Mœurs*, sect. II.
([2]) *C. s.*, III, xv.

§ 5. — L'ORGANISATION POLITIQUE

« La liberté est un aliment de bon suc, mais de forte digestion ; il faut des estomacs bien sains pour le supporter... » (*Consid. sur le gouv. de Pologne*, VI, p. 347.)

La perfection de l'État dépend de la *pureté* de la volonté générale. Que tous les citoyens aient toujours en vue l'intérêt commun, et la loi ne pourra plus être oppressive : elle sera infailliblement juste, équitable, bienfaisante. C'est donc de la valeur du citoyen que dépend la valeur de la loi. Aussi l'objet essentiel de la politique, ce sera de tendre tous les ressorts du gouvernement, d'utiliser toutes les puissances de l'éducation, de la religion et du patriotisme en vue d'assurer chez le citoyen les qualités nécessaires à la perfection de la volonté générale.

D'abord, il conviendra d'empêcher entre les citoyens toute association partielle, car des propositions concertées en vue de certains intérêts particuliers fausseraient la manifestation de la volonté générale. Il faut que chaque individu soit placé seul en face de la loi à voter et donne sa propre opinion personnelle sur ce qu'exige l'intérêt de tous. Ou, si des associations particulières se forment, il faut alors qu'elles soient assez nombreuses et assez petites pour se contrebalancer mutuellement (1). D'ailleurs, il faut que les individus, pour se prononcer en toute conscience, soient à l'abri de la corruption, et c'est pour cette raison, surtout politique, que Rousseau est amené à proposer l'égalité économique, non pas une égalité absolue et rigoureuse, mais un état d'équilibre tel qu'il n'y ait ni trop de pauvreté ni trop de richesse (2). La médiocrité générale des for-

(1) *C. s.*, II, III.
(2) *C. s.*, II, XI. Cf. *Projet de Constitution pour la Corse.*

tunes, tel est l'état le plus favorable à la pureté des mœurs et à la liberté. Les lois de l'État devront donc empêcher le luxe, décourager la grande industrie et le commerce et habituer le peuple à se contenter des ressources que la nature peut lui fournir sans travail excessif ([1]).

L'État aura aussi pour mission d'établir une sérieuse éducation morale et patriotique. L'amour de la patrie, c'est « l'amour des lois et de la liberté ([2]). » Montesquieu faisait de la « vertu » le principe essentiel de toute démocratie ; Rousseau lui aussi considère de tels sentiments comme indispensables à l'État, car les institutions les plus parfaites ne peuvent procurer la liberté qu'à un peuple qui la mérite et qui sait la conquérir. Des hommes corrompus par la mollesse, le vice ou la richesse ne peuvent former qu'une nation d'esclaves ([3]). Développer donc, dès l'enfance, par des fêtes et des jeux, par une pédagogie rationnelle et sentimentale à la fois, le sens social dans toutes les âmes ([4]), c'est une des parties les plus importantes de la tâche du législateur et une condition de la liberté.

C'est pour cette même raison que Rousseau a composé le fameux chapitre VIII du IVe livre, sur la *Religion civile*, dont les conclusions nous semblent si étranges aujourd'hui. Rousseau veut qu'une entière liberté de conscience règne dans l'État relativement aux dogmes d'un caractère purement métaphysique : chacun pourra concevoir Dieu selon son intelligence et l'adorer à sa mode. Bien plus, il faut impitoyablement bannir de la république tous les sectaires qui disent : « hors de notre église, point de salut », car une telle intolérance en

([1]) *C. s.*, II, X. — *Proj. de Const. pour la Corse*, passim. — *Consid. sur le gouv. de Pologne*, passim.
([2]) *Consid. sur le gouv. de Pologne*, ch. IV.
([3]) *Ibid.*, passim ; — *C. s.*, III, passim.
([4]) *Consid. sur le gouv. de Pologne*, III et VI ; — *C. s.*, II, XII.

matière de dogmes entraîne nécessairement l'intolérance en matière civile, l'inégalité, l'injustice, les dissensions. Mais il y a des principes moraux qui constituent une sorte de religion naturelle, par exemple l'existence d'un être suprême et d'une providence, les sanctions de la vie future, la sainteté du contrat social et des lois. Ces croyances sont pour Rousseau la condition nécessaire « des sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle [1] ». L'État ne devra donc accepter parmi ses membres que ceux qui adhéreront à ce Credo moral et social, et il punira des peines les plus graves, même de la mort, quiconque, après l'avoir accepté, le reniera par sa parole ou par sa conduite. L'État aura donc une « religion civile », parce que la raison ne gouverne efficacement les volontés que si les croyances et les sentiments inclinent déjà les cœurs : cette intolérance est encore, dans la pensée de Rousseau, une condition de la liberté [2].

Enfin, la partie la plus importante et la plus délicate de la politique, c'est l'organisation d'un gouvernement qui ait l'autorité nécessaire pour assurer à chacun les bienfaits de la vie sociale sans pouvoir supprimer la liberté de personne. Quelle que soit la forme du gouvernement, démocratie, aristocratie ou monarchie, le « prince » n'a pas une autorité propre et distincte [3] ; il n'est qu'un mandataire du peuple souverain : « tout gouvernement légitime est républicain [4] ». Il est chargé d'une double fonction, nettement définie : d'une part, assurer l'application de la loi, expression de la volonté générale, de telle façon qu'elle produise tous ses effets utiles

(1) *C. s.*, IV, VIII.

(2) Les mêmes idées sont déjà très précisément exposées dans une lettre à Voltaire du 18 août 1756 ; Rousseau invitait Voltaire à rédiger l'évangile de cette religion civile.

(3) *C. s.*, III, I, XI et passim.

(4) *C. s.*, II, VI.

et que chacun en retire également la sûreté, le bien-être et la liberté qui lui sont dus en échange de ses sacrifices ; d'autre part, assurer la manifestation de la volonté générale, qui fait la loi, et, pour cela, surveiller les mœurs, empêcher les brigues, organiser les assemblées et maintenir à la volonté générale son indépendance et sa pureté. Le prince n'a donc d'autre puissance que celle que lui confère le souverain et il la doit tout entière dépenser, conformément à la loi, pour le bien de tous (1). On comprend combien est difficile une telle organisation : la moindre erreur paralysera l'État ou détruira la liberté. C'est ici qu'il faut introduire dans la politique tout cet art des combinaisons ingénieuses, tous ces accommodements aux milieux, aux climats, aux mœurs, etc., que Montesquieu goûtait si fort et que Rousseau regarde comme l'essentiel de l'art du législateur (2). Ce ne sera pas trop, d'ailleurs, pour assurer le bon fonctionnement de la machine gouvernementale, que d'établir des corps spéciaux de magistrats uniquement chargés de maintenir entre le peuple et le prince les rapports nécessaires : tel devrait être le rôle d'une sorte de *tribunat* (3).

L'organisation politique, simplement esquissée par Rousseau au IIIe et au IVe livre du *Contrat*, se trouve ainsi déduite des principes généraux précédemment posés. La raison d'être de toutes ces institutions est

(1) *C. s.*, III, I, II et passim.

(2) Voir les théories subtiles et compliquées du livre III. M. Faguet (*La polit. comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, p. 66 et passim) reproche à Rousseau la « simplicité » de son système et y oppose la savante complexité de celui de Montesquieu. Je crois que le reproche n'est pas fondé ; ils ne mettent pas la complication au même endroit, voilà tout. Montesquieu l'introduisait à la base de l'Etat, par la division des pouvoirs ; Rousseau, pour qui la souveraineté est nécessairement une, regarde comme « un chef-d'œuvre de législation » la seule organisation du gouvernement.

(3) *C. s.*, IV, V.

d'assurer à la volonté générale ses caractères essentiels et de rendre efficace et réelle la conciliation de l'autorité et de la liberté, qui est l'objet principal du *Contrat* tout entier. Il reste à essayer de juger l'ensemble de ce système.

§ 6. LA VALEUR DU SYSTÈME

« Les bornes du possible dans les choses morales sont moins étroites que nous ne pensons : ce sont nos faiblesses, nos vices, nos préjugés qui les rétrécissent. Les âmes basses ne croient point aux grands hommes ; de vils esclaves sourient d'un air moqueur à ce mot de *liberté.* » (*C. s.*, III, XII).

Le précepteur d'Émile, après avoir résumé à son élève le système politique du *Contrat social*, ajoute lui-même : « Je ne serais pas étonné qu'au milieu de tous nos raisonnements mon jeune homme, qui a du bon sens, me dît en m'interrompant : On dirait que nous bâtissons notre édifice avec du bois *et non pas avec des hommes*, tant nous alignons exactement chaque pièce à la règle ! — Il est vrai, mon ami ; mais songez que le droit ne se plie point aux passions des hommes et qu'il s'agissait entre nous d'établir d'abord *les vrais principes du droit politique.* A présent que nos fondements sont posés, venez examiner ce que les hommes ont bâti dessus, et vous verrez de belles choses !... [1] ». On pourrait donc n'étudier le *Contrat social* que du point de vue formel et théorique, indépendamment de toute application pratique, et je pense avoir montré qu'ainsi considéré le système est exempt des contradictions internes et de l'absurdité logique qu'on lui a si souvent reprochées. Mais il en faut déterminer la valeur en un sens plus général et en tant qu'idéal social : car, s'il est vrai que Rousseau n'a prétendu poser que « les princi-

[1] *Émile*, v, p. 493.

pes du droit politique » et ne s'est jamais dissimulé — et même s'est exagéré peut-être ([1]) — les difficultés d'appliquer son système, il est vrai aussi qu'il avait cru et voulu écrire un livre « pour tous les temps ([2]) » et déterminer l'idéal éternel, universel, nécessaire, de toute politique inspirée par l'amour du droit et de la justice. Quel crédit méritent ses principes ? Pouvons-nous nous en inspirer encore aujourd'hui ? Sous l'apparence logique du système, est-ce la liberté qui se cache ou bien le despotisme ? Faut-il, avec Mirabeau, glorifier Rousseau d'avoir « éclairé la France sur les saines notions de la liberté ([3]) » ou au contraire, avec Benjamin Constant, voir en lui, « le plus terrible auxiliaire de tous les genres de despotisme ([4]) » ?

Je crois qu'il est essentiel, si l'on veut juger équitablement le système du *Contrat social*, d'y faire nettement deux parts ([5]) : je distinguerai, d'un côté, la théorie générale des fondements de la société, c'est-à-dire la doctrine du contrat, de la souveraineté populaire, de la volonté générale et de la loi ; et, d'un autre côté, les théories politiques plus spéciales, relatives à l'institution et à l'organisation des gouvernements, qui sont particulièrement exposées dans les deux derniers livres du *Contrat,* et surtout comme des moyens propres à assurer la réalisation des principes.

([1]) Cf. *Lettres à M. Butta-Foco ; Considér. sur le gouvern. de Pologne ; Lettre au Marquis de Mirabeau*, 26 juillet 1767 ; etc.

([2]) *Lettre à Rey*, 7 nov. 1761.

([3]) *Lettre à Therese Levasseur* (cité par Champion, *Esprit de la Rév. franç.*, p. 27.)

([4]) *Cours de politique constitutionnelle*, ch. I, p. 10.

([5]) Je n'examine ici qu'un très petit nombre de points tout à fait essentiels et je m'efforce surtout de dégager l'esprit général du système ; j'en étudierai le détail dans les notes qui accompagnent le texte.

***

Toute cette seconde partie me paraît mériter plusieurs graves critiques (1).

D'abord, la méthode en est presque uniquement déductive et a priori : c'est par le seul raisonnement que Rousseau prétend tirer des principes les moyens de les appliquer. Il ne prend dans la réalité, dans les institutions de Genève ou dans l'histoire de la Grèce et de Rome, que des exemples pour justifier des thèses qui n'en sont pas vraiment tirées (2). Or, il y a là de quoi nous inquiéter sur leur valeur pratique, car la méthode a priori, seule possible et seule légitime pour déterminer des fins, est nécessairement impuissante pour déterminer des moyens (3). La complexité des faits sociaux ne permet pas d'établir par le seul raisonnement quels sont les moyens les meilleurs de réaliser un idéal donné : l'expérience en doit surtout décider. Dans cette partie de son œuvre, Rousseau a mérité le reproche que Tocqueville (4) et Taine (5) — on sait avec quelle exagération — ont adressé à toute l'œuvre politique du XVIIIe siècle : faute de s'appuyer sur les faits, il ne nous expose souvent que des abstractions artificielles, compliquées et fragiles.

Rousseau se laisse ici guider par une idée dangereuse et très contestable des conditions économiques, morales et religieuses qu'il croit nécessaires à la liberté. — Au point de vue économique d'abord, Rousseau a

(1) Bien entendu, je ne parle encore ici que des idées maîtresses ; on y trouvera plus d'une vue ingénieuse ou profonde.

(2) Cela a été très contesté ; j'essaierai de le démontrer dans le chapitre suivant.

(3) Cf. Henry Michel, l'*Idée de l'État*, passage cité plus haut, p. 11.

(4) Tocqueville, l'*Ancien régime et la Révolution*, p. 205 et suiv.

(5) Taine, *Les Origines de la France*, t. I, l'*Ancien régime*, pp. 289-301.

pris en quelque sorte le contre-pied de toutes les théories sociales modernes : il a bien vu qu'un rapport étroit unissait les phénomènes moraux et les phénomènes économiques, mais, au lieu de chercher dans l'augmentation du bien-être, de la richesse et des loisirs un moyen d'augmenter la valeur et par suite le bonheur des individus, il a cru au contraire qu'il fallait, pour assurer la pureté de la volonté générale, maintenir les hommes dans la plus étroite médiocrité. Il attend l'égalité et la liberté, non pas du développement, mais au contraire de la diminution et presque de la suppression de la richesse publique : il ne conçoit les vertus sociales que dans une universelle pauvreté. Peu ou pas de commerce ; pas d'industrie ; pas de monnaie, mais de simples échanges en nature ; pas d'impôt, plutôt des corvées [1]. Il faut voir, je crois, dans ces conceptions utopiques, un souvenir du *Discours sur les arts et les sciences* et du *Discours sur l'Inégalité*, où la vie simple du « bon sauvage » était si éloquemment préférée aux mœurs de la civilisation. Rousseau est resté fidèle à ce goût, à cette sorte d'instinct naturel, qui ne lui laissait concevoir le bonheur que dans la vie agreste et « selon la nature », et, pour accorder cette tendance sentimentale avec ses théories politiques, il a été conduit à imaginer une organisation artificielle et compliquée et à charger l'État d'un rôle économique qui ne saurait être le sien. Il est permis de préférer un autre type d'égalité sociale et d'attendre au contraire du progrès économique le progrès intellectuel et moral des individus mêmes.

Au point de vue politique, c'est encore une conception sentimentale qui entraîne l' « atomisme » social : il ne faut pas d'associations particulières entre les citoyens ;

[1] Voir notamment *Projet de constitution pour la Corse* ; *Consid. sur le gouvernement de Pologne ; C. s.*, III, XV.

pas de petites sociétés dans la grande ; l'individu seul en présence de l'État tout puissant. C'est en effet que la vertu a sa source, selon Rousseau, dans la nature et non dans la société, et que c'est au fond de sa conscience que le citoyen trouvera la lumière dont sa volonté a besoin. Ce n'est pas de l'étude et de la science qu'on peut tirer les règles les plus sûres de la vie : il est donc inutile que les hommes se groupent et s'entr'aident pour penser, pour creuser les problèmes sociaux et pour faire prévaloir les solutions qui leur sont chères. L'homme ne jouira vraiment des bienfaits de la vie sociale que s'il conserve les vertus de la nature, s'il reste pauvre, simple, ignorant et sensible, et n'écoute d'autre voix que celle de sa conscience individuelle. Il en est, pour Rousseau, de la vérité politique comme de la vérité religieuse : elle n'est pas l'œuvre des Églises ni des Conciles, mais elle réside dans le for intérieur de l'homme et, c'est en s'isolant, non en s'associant à autrui, que chacun de nous peut la découvrir et la manifester.

Enfin, c'est cette même idée de la nature et de la vertu qui explique, je crois, la rigueur intolérante du chapitre sur la Religion civile (1). A l'homme primitif, c'est sous la forme du sentiment que la nature commande. De même la raison n'aura d'efficacité sur l'homme civilisé que si elle prend pour appui le sentiment naturel. La raison pure est impuissante : il n'y a point de morale individuelle ni sociale qui ne vienne du cœur. Il faudra donc, de toute nécessité, constituer un

(1) M. A. Bertrand (*le Texte primitif du Contrat social*), soutient que ce chapitre est en réalité une apologie relative de la tolérance, qu'il est surtout inspiré par la pensée du sort inique des protestants en France, et que Rousseau demande la mort de l'athée par une concession « de pure forme » aux idées d'alors et pour prouver qu'il ne va pas jusqu'à l'athéisme. Je crois qu'il faut l'expliquer, comme je le montre ici, par des raisons beaucoup plus intérieures. En tout cas, les contemporains eux-mêmes, Voltaire notamment, ont crié à l'intolérance, en le lisant.

corps de doctrines religieuses simples, vraisemblables, conformes au penchant naturel de l'esprit humain et capables de diriger instinctivement les volontés dans le sens prescrit par la raison. Pas de vertu réelle et surtout générale sans religion; or, pas d'État libre sans vertu générale : on devra donc imposer (il est vrai, à ceux-là seulement qui les auront d'abord volontairement acceptées) ces indispensables croyances, sous peine de ruiner dans l'État les fondements de la liberté. C'est ainsi que Rousseau a été conduit à méconnaître l'obligation morale et l'utilité sociale qui justifient également l'entière liberté des consciences et à fonder cette fameuse « religion naturelle » (1), dont plus d'un État moderne a voulu faire en effet un instrument de gouvernement.

Il semble donc qu'une conception trop étroite des conditions de la vertu, et, par suite, de la liberté, conception qui dérive en partie sans doute de l'esprit calviniste et protestant, mais bien davantage, je crois, du sentiment original et profond qui ramenait toujours Rousseau vers la *nature*, a donné à sa politique un caractère chimérique, artificiel et dangereux. Dans toute cette partie de son œuvre, c'est Rousseau lui-même qui légifère, avec son tempérament et ses préjugés, avec ce singulier mélange d'optimisme et de pessimisme qui est toute sa philosophie, avec sa défiance de la raison pure et de la civilisation, sa confiance en les inclinations naturelles du cœur. C'est de là que procèdent surtout les théories relatives à l'organisation économique,

(1) La « religion naturelle » de Rousseau diffère-t-elle essentiellement de celle de Voltaire et n'est-elle vraiment, comme le soutient notamment M. Aulard, qu'un christianisme simplifié et purifié, — cela me paraît très discutable. En tout cas, remarquons que la « religion civile » ne se confond pas avec la « profession de foi du vicaire savoyard » : elles ne coïncident qu'en partie et dans la mesure où les croyances religieuses sont liées à la morale.

politique, pédagogique, religieuse de la société. Mais aucune de ces idées n'est essentielle au système : elles ne rentrent même pas rigoureusement dans le plan du *Contrat social* ; on peut les écarter sans toucher aux principes fondamentaux dont Rousseau a prétendu donner la démonstration rationnelle et presque mathématique. Examinons donc ces principes eux-mêmes.

***

L'idée même du contrat social doit à Rousseau sa popularité, mais il n'en est pas l'inventeur [1] : bien comprise, c'est-à-dire considérée non comme une explication historique de l'origine des sociétés, mais seulement comme une justification théorique des droits des individus et de l'État, elle s'est trouvée l'expression naturelle et presque nécessaire de toutes les théories démocratiques et libérales. On ne peut guère la combattre — et on ne l'a combattue en effet [2] — qu'en cherchant dans une autorité surnaturelle le fondement légitime des sociétés et en refusant de leur donner pour principe l'intérêt ou la raison. En dehors du droit divin, on ne peut guère justifier l'autorité civile qu'en montrant qu'elle a pour raison d'être l'intérêt, pour base la volonté expresse ou tacite des citoyens. Aussi la

(1) Voir le chapitre suivant.

(2) On en trouve une dernière réfutation — radicale et détaillée — dans l'encyclique « *Diuturnum* » du pape Léon XIII (29 juin 1881), sur « l'origine du pouvoir civil ». Léon XIII y condamne toutes les théories modernes qui prétendent faire dériver d'un contrat l'autorité politique : on doit revenir à la doctrine qui rapporte à Dieu seul le principe de toute autorité politique ; c'est cette doctrine, en fait et en droit également avantageuse aux rois et aux peuples, qui peut seule assurer la paix publique et prévenir les maux dont nous menacent d'horribles sectes, le communisme, le socialisme, le nihilisme, « civilis hominum societatis teterrima portenta ac pene funera ». Cf. Bossuet, 5e *avertissement aux protestants*.

plupart des écrivains politiques reconnaissent-ils sans trop de peine le principe d'un contrat, ainsi entendu.

Où les difficultés commencent, c'est quand il s'agit des clauses de ce contrat, et les mêmes écrivains qui louent Rousseau d'avoir donné à l'État pour principe la volonté et pour fin l'intérêt des individus, lui reprochent d'avoir donné pour matière au pacte social l'abandon total des droits individuels et l'abdication du citoyen en présence de l'État. Il aurait ainsi détruit la liberté en prétendant la fonder : l'État idéal de Rousseau serait une république d'esclaves, se croyant libres parce qu'ils sont citoyens. — Étudions ce que vaut ce reproche si souvent reproduit : toute étude du *Contrat social* aboutit nécessairement à ce problème capital.

La liberté que nous promet Rousseau dépend, nous l'avons vu, de deux conditions. — Elle suppose d'abord la participation égale de tous à la souveraineté, ou en termes plus précis, à l'établissement de la loi. Si la loi émane de la volonté générale, chacun, en obéissant à la loi, n'obéit qu'à sa propre volonté. La participation au pouvoir, tout au moins au pouvoir législatif, ne doit donc pas plus être le privilège de quelques-uns qu'elle ne doit être regardée simplement comme un plaisir, un avantage ou un honneur : elle est un droit et un droit absolu. En priver des individus, c'est leur retirer le titre d'hommes libres (1) et les réduire en fait à l'état d'esclaves, puisqu'ils devront obéir à des volontés étrangères sans avoir été consultés. C'est là proprement la liberté politique.

La liberté suppose ensuite l'égalité de tous devant la loi. Le citoyen doit obéir à toute loi, mais il ne doit obéir qu'à la loi, et la loi, qui émane également de tous, doit être également appliquée à tous. Par suite, chacun est maître de sa personne et de ses actions dans les

(1) *C. s.*, I, IV.

limites établies par la loi. Et personne n'a intérêt à resserrer ces limites au-delà du nécessaire, puisque l'activité de chacun doit nécessairement être bornée par elles. L'égalité de tous devant la loi est donc la garantie de la liberté civile.

Ainsi la liberté, selon Rousseau, se ramène en fait à une double égalité, l'égalité politique et l'égalité civile. Un peuple libre, c'est un peuple où tous commandent mais où chacun n'obéit qu'à tous. Est-ce là une liberté véritable et dont nous puissions nous contenter ?

Benjamin Constant, qui mérite, bien plus encore que Montesquieu, d'être regardé comme le père de la doctrine qui s'intitule aujourd'hui le libéralisme, reproche à Rousseau d'avoir transporté « dans nos temps modernes une étendue de pouvoir social, de souveraineté collective qui appartenait à d'autres siècles », et à la « liberté des anciens » qui consistait dans « le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie », il oppose la conception des modernes, qui ont pour but « *la sécurité dans les jouissances privées et nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances* [1] ». Il est certain qu'une telle formule contraste étrangement avec le style plus haut du citoyen de Genève et qu'il n'y aurait pas reconnu la « fière et sainte liberté [2] » qu'il voulait établir dans sa république. Mais la question est de savoir si en effet Rousseau a sacrifié la liberté civile des modernes à la liberté politique des anciens, et si, en fondant la première sur la seconde, il a, involontairement mais nécessairement, détruit la première.

Bien au contraire, Rousseau me paraît avoir irréfutablement démontré que la liberté civile ne peut avoir

[1] Benjamin Constant, *de la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (discours prononcé en 1819), t. II, p. 537 et suiv.

[2] *Consid. sur le gouv. de Pologne*, ch. VI, p. 348.

d'autre garantie solide et durable que la liberté politique. Les intérêts d'un maître ne peuvent jamais tellement se confondre avec ceux de ses sujets que nous puissions nous en rapporter à lui du soin de veiller à nos intérêts et de nous assurer le bien-être et l'indépendance [1]. Si l'on supprime la liberté politique, le but de l'État ne peut plus être « celui de la félicité publique » [2] : il devient aussitôt l'intérêt de ceux qui ont reçu pouvoir de vouloir au nom de tous. La participation égale de tous à la souveraineté est donc l'unique moyen d'assurer que l'État aura pour fin le bien de tous. Benjamin Constant lui-même est obligé de reconnaître que si « la liberté individuelle (est) la véritable liberté moderne, la liberté politique en est la garantie » et est « par conséquent indispensable » [3]. On pourra bien discuter sur les meilleurs moyens d'exercer celle-ci, mais il ne saurait être question d'y renoncer : elle reste aussi essentielle aux modernes qu'elle a jamais pu l'être aux anciens, parce qu'elle est la condition première de toute liberté réelle. En en proclamant à nouveau la légitimité et la nécessité, Rousseau ne commet donc pas un anachronisme : il substitue seulement au principe d'autorité la raison et la justice et retrouve, à cette lumière, les droits politiques oubliés.

Mais la liberté civile, quelle en est la garantie ? Rousseau nous a répondu : l'égalité de tous devant la loi et l'intérêt même du peuple souverain. Il est impossible que, « sous la loi de raison », les citoyens puissent vouloir exercer leur puissance collective au delà des limites strictement nécessaires, puisqu'ils en pâtiraient tous également. L'individu, en s'abandonnant à l'État, reste protégé contre lui par la raison : il suffit que les hommes soient, non pas désintéressés, mais seulement

(1) *C. s.*, I, IV et III, VI.
(2) *C. s.*, III, VI.
(3) *Ibid.*, p. 555.

raisonnables et soucieux du bien public, dont dépend le bien particulier de chacun (1), pour que la liberté individuelle se trouve assurée, dans la mesure où elle est légitime et nécessaire.

Ces garanties ont paru insuffisantes à la plupart des critiques de Rousseau, qui n'ont pas caché leur inquiétude. L'infaillibilité que Rousseau attribue à la volonté générale ne les a pas rassurés sur l'usage que pourrait faire de sa toute-puissance le peuple souverain. Le peuple, dit Rousseau, ne peut édicter que des lois *générales* : mais, comme on l'a justement remarqué (2), il est assez facile de donner aux mesures en réalité les plus spéciales une apparence générale; on peut viser les gens sans les appeler par leur nom, et une majorité sans scrupules pourrait, avec une entière légalité, dépouiller des droits les plus essentiels une minorité réellement esclave, qui n'en garderait pas moins, avec le droit de vote, les apparences de la liberté. D'ailleurs il n'est pas de règle, de loi, de convention qui puisse être obligatoire pour le corps politique tout entier vis-à-vis de lui-même, « pas même le contrat social » : les limites mêmes qu'avait tracées Rousseau restent donc absolument idéales, autant dire illusoires, et la majorité pourra toujours les abroger dès qu'elle le voudra.

Toutes ces conséquences me paraissent parfaitement logiques et tous ces dangers sont en effet à craindre. Mais, avant d'examiner si Rousseau ne les a pas prévus et dans quelle mesure nous y sommes en réalité exposés, voyons quels seraient les moyens qu'on pourrait proposer pour les éviter.

Peut-on affirmer le principe de la liberté politique et cependant restreindre la souveraineté du peuple tout entier ? Peut-on proclamer des droits individuels intan-

(1) *C. s.*, II, II, III et IV.

(2) Voir notamment A. Lichtenberger, *le Socialisme au XVIIIe siècle*, ch. VI.

gibles, placés expressément hors des prises de la volonté générale? — On le peut, sans doute, en paroles : on peut bien essayer d'enchaîner les volontés par des déclarations solennelles, affirmant « indestructible » telle forme de gouvernement, « sacrée » la propriété individuelle, etc. ; on peut s'efforcer, par tous les moyens possibles, d'en inspirer le respect et l'amour à l'opinion publique, et c'est en effet ce que faisait Rousseau et ce qu'il voulait qu'on fît [1]. En ce sens, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen n'est nullement en désaccord avec la doctrine de Rousseau. Mais n'y a-t-il pas quelque hypocrisie à feindre de prendre pour une nécessité réelle cette obligation purement morale? Il me semble que Rousseau a irréfutablement démontré que la souveraineté populaire est nécessairement et logiquement sans limites, de fait comme de droit, du moment seulement qu'elle existe. Si c'est la volonté des individus qui fait la loi, ils peuvent changer la loi, ils peuvent même anéantir toute loi ; ils en ont absolument le droit et la puissance. « Il ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le pacte social [2]. » On voudrait proclamer « des droits et des devoirs antérieurs à la société », supérieurs à elle et « en dehors du pacte social [3] ». Mais quelle réalité recouvre cette formule? S'agit-il là d'un souhait, d'un impératif moral : on juge qu'il est conforme à la raison et à l'intérêt que les peuples s'interdisent en fait certains actes? En ce cas, rien de plus juste. Mais Rousseau a la franchise de reconnaître qu'en définitive le peuple reste toujours maître de décider s'il respectera ou ne respectera pas cette obligation morale. La liberté suppose

(1) *C. s.*, II, VI et VII.
(2) *C. s.*, I, VII.
(3) Lettre de Taine à Prévost-Paradol, 10 janv. 1852; *H. Taine, sa vie et sa corr.* (1902), p. 192.

la possibilité de faire de cette liberté même un mauvais usage, et, en dernière analyse, le peuple demeure souverain juge des limites qu'il convient d'imposer à la loi elle-même, du bien et du mal *légal* (1). C'est là un fait encore plus qu'un droit, mais c'est aussi un droit, du moment qu'on accepte les principes de l'individualisme et qu'on voit dans une société une collection d'hommes libres, associés en vue d'assurer leur commune liberté et leur commun bonheur. — La souveraineté du peuple exclut donc toute idée de limite matérielle ou légale.

Peut-on enlever au peuple cette souveraineté et l'attribuer à quelque puissance extérieure à lui, par exemple en investir totalement un roi ou une assemblée ? — Cela est, en effet, possible, mais il faut bien voir les conséquences d'un tel parti. C'est la destruction complète de toute liberté politique; or, « renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs (2) ». L'individu, pour sauvegarder contre une atteinte possible ses intérêts individuels, se remet tout entier entre les mains d'un maître, dont nous avons vu que les intérêts restaient nécessairement distincts des siens. C'est le recours à un « sauveur », chargé de nous garantir cette « sécurité dans les jouissances privées », dont parlait Benjamin Constant. Or, le calcul n'est pas seulement déshonorant, la raison — sans parler de l'histoire — prouve qu'il est encore incertain et malhabile : en renonçant à sa liberté politique pour assurer sa liberté civile, l'homme se dépouille de tout moyen de maintenir des limites à sa servitude

(1) Tel me parait le sens — nullement contradictoire — de la phrase tant critiquée, *C. s.*, II, IV : « ... tout ce que chacun aliène, par le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté ; mais il faut convenir aussi que le souverain seul est juge de cette importance. »

(2) *C. s.*, I, IV.

volontaire. Il en est réduit à espérer en la vertu, le patriotisme et le désintéressement personnel du ou des maîtres qu'il s'est donnés. De sorte que son lâche sacrifice nous apparaît sans résultat : la réalité de sa liberté se trouve encore de nouveau suspendue à une condition morale, et à une condition plus difficile et plus rare, car il est sans doute moins chimérique d'espérer convaincre la majorité d'un peuple de ses vrais intérêts que de persuader un souverain absolu de sacrifier ses intérêts propres à ceux de son peuple.

Si l'on ne peut ni limiter la souveraineté du peuple ni la lui ravir pour la confier à un chef, peut-on du moins la diviser et l'anéantir du même coup ? C'est, à peu près, la solution de Montesquieu, et les défenseurs contemporains du « libéralisme » la reprennent. « Il n'y a pas de souveraineté, » disait Royer-Collard et ont répété après lui plusieurs critiques de Rousseau, St-Marc Girardin (1), M. Faguet (2), etc. : nulle autorité ne doit être souveraine, pas plus celle du peuple que celle d'un chef ; l'objet de la politique, c'est de faire vivre côte à côte des appétits, des intérêts et des passions distinctes, en neutralisant les uns par les autres et en protégeant par cet ingénieux équilibre tous les droits individuels. Le dogme de la « division des pouvoirs » devient la pierre angulaire de toute constitution libérale. — Mais, comme le disait très fortement Rousseau, si l'on peut bien, à la rigueur, diviser le pouvoir « dans son objet », il est impossible de le diviser « dans son principe (3) » : pour assurer et pour maintenir ce balancement de pouvoirs rivaux, il faut un pouvoir suprême, un véritable souverain, qui ne peut être qu'un chef, une assemblée ou un peuple. De sorte que la division des pouvoirs peut bien être considérée comme un excellent moyen pratique pour

(1) *Ouv. cit.*, t. II, p. 406.
(2) *Ouv. cit.*, ch. xi, p. 285 et suiv.
(3) *C. s.*, II, ii.

le souverain d'exercer sa puissance et d'assurer l'application impartiale de la loi ; il peut être avantageux de remettre en des mains distinctes telles fonctions exécutives ou judiciaires ; c'est ce que reconnaissait et proclamait Rousseau lui-même ([1]). Mais ce n'est là qu'un moyen, non un principe. Ces pouvoirs divisés ne peuvent être que des émanations du véritable souverain, et le pouvoir législatif tout au moins appartient au peuple tout entier. Il n'est donc pas plus possible d'éliminer que de limiter la souveraineté.

Quelque hypothèse que nous examinions, nous retrouvons donc toujours la même conclusion, à savoir qu'en proclamant la toute puissance du peuple souverain et en ne reconnaissant à cette puissance d'autres limites que celles que lui imposent la logique et la morale, Rousseau a proclamé le principe évident et nécessaire de toute politique vraiment fondée sur la liberté. Si l'on donne à l'État, comme l'a fait Rousseau, l'individualisme pour principe et pour fin, si on le regarde comme composé d'hommes libres et comme ayant pour fin l'intérêt de ces hommes, on est logiquement amené à la solution de Rousseau, « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté ». Après le contrat social, il ne peut plus être sérieusement question de droits naturels. Sans doute, le contrat ne change pas l'ordre nécessaire des choses : il ne modifie pas ce qui est bien ou mal en soi ; les droits naturels subsistent donc bien, en un sens, à titre d'idées morales conçues par les individus : mais ce ne sont plus des réalités sociales. La loi, c'est-à-dire l'expression de la volonté générale, voilà désormais l'unique règle et l'unique critérium du droit. Libre au moraliste, libre au citoyen de condamner la loi et de regretter qu'elle soit telle ; libre à lui de travailler à la modifier pour la mettre d'accord avec ce qu'il regarde comme le droit naturel

([1]) *C. s.*, III, II et IV.

ou le bien moral. Mais la loi ne peut et ne doit pas reconnaître d'autorité autre que la sienne : tout ce qu'elle touche perd son caractère naturel pour devenir politique et civil, et toute loi peut être modifiée ou supprimée, au gré de la volonté générale. La doctrine de la souveraineté populaire nous paraît donc la conclusion logique et sincère de toute politique vraiment libérale, c'est-à-dire faisant de la liberté politique la condition et la garantie de la liberté civile.



Par amour de la liberté, dira-t-on, nous sommes donc conduits infailliblement au despotisme ou à la tyrannie des majorités. — Toute démocratie nous y expose assurément, mais elle ne nous y condamne pas. Il reste, en effet, pour retenir et guider la volonté générale et pour lui imposer le respect des libertés nécessaires, la puissance morale de la raison. Il s'agit de savoir quelle valeur il convient d'attribuer à ce facteur. Les adversaires de la souveraineté populaire en font bon marché et montrent par là même peu de confiance dans la légitimité des droits individuels dont ils se font les défenseurs. Ils semblent sentir que quelques-uns de ces prétendus droits naturels sont malaisés à justifier par l'utilité sociale et ont besoin d'être revêtus d'un caractère absolu et sacré. S'ils sont légitimes, cependant, c'est qu'ils sont avantageux à tous. Il suffira donc qu'un peuple soit éclairé sur ses véritables intérêts pour qu'il comprenne la nécessité de faire de la loi la protectrice de ces droits.

Dira-t-on qu'un peuple est guidé par la passion, non par la raison pure, je répondrai qu'il ne s'agit pas là de raison pure : mais du calcul des intérêts, ce que les hommes ont quelque inclination naturelle à comprendre, et que d'ailleurs, si l'on ne peut attendre qu'un peuple soit uniquement composé d'hommes raison-

nables et justes, on peut espérer du moins une majorité ayant du bon sens et de l'équité. Refusera-t-on même d'aller jusque là, dira-t-on qu'il n'est pas démontré que les majorités consentent jamais à respecter les minorités et à faire de l'intérêt général leur unique principe d'action : je répondrai alors, avec Rousseau : eh bien, en ce cas, il ne peut y avoir de liberté ! C'est ce qu'a vu très profondément Rousseau : c'est cette pensée, d'un réalisme si précis, qu'on trouve au fond de la théorie, en apparence formelle et subtile, de la *volonté générale*. Pour que la liberté politique entraîne réellement et en fait le maximum de liberté civile, il faut que les citoyens aient en vue l'intérêt général ; s'il se forme des brigues pour favoriser les intérêts particuliers, si les individus se laissent corrompre, s'ils oublient la solidarité qui les unit à l'ensemble du corps social, si l'ignorance ou les passions les empêchent de comprendre que la loi ne peut favoriser l'intérêt de chacun qu'en assurant également le bien de tous, il est très vrai que la liberté politique pourra engendrer des lois inutilement oppressives et tyranniques. Loin qu'il ait ici péché par excès d'optimisme et d'idéalisme, on pourrait peut-être reprocher à Rousseau de s'être fait une idée exagérée des vices inhérents à toute société civilisée, et d'avoir trop facilement désespéré de la réalisation de la liberté (1).

Rousseau reconnaît donc et proclame cette vérité solide que, si la souveraineté populaire est la condition nécessaire de la liberté et de l'égalité, elle n'en est pas, en fait, la condition suffisante. La volonté générale, pour être infaillible, doit d'abord être la *volonté générale*, et nous avons vu (2) quelles conditions elle suppose. La liberté ne sortira réellement des institutions que si les hommes, qui font la loi, sont capables de raison

(1) Cf. *Consid. sur le gouv. de Pologne*, ch. VI. — *Lettre au Marquis de Mirabeau*, 26 juillet 1767, etc.
(2) Cf. ci-dessus, § 4.

et aiment l'égalité. La valeur de la loi dépend de la valeur du citoyen. Il n'est pas besoin que les hommes soient des héros et des saints, mais il est nécessaire qu'ils comprennent que leurs propres intérêts sont liés aux intérêts de tous et qu'ils aient au cœur ce que Rousseau nomme le patriotisme, « c'est-à-dire l'amour des lois et de la liberté ». Alors, la liberté de chacun ne pourra plus être en effet restreinte que dans la mesure qui paraîtra nécessaire à la majorité pour assurer également la liberté de tous, et cela me paraît une formule très acceptable de la justice sociale. Si nous aimons la vraie liberté, non pas la liberté dans la jouissance de nos privilèges, mais la liberté égale pour tous, ce n'est pas au dogme de la souveraineté populaire que nous devons nous attaquer : il en est au contraire l'instrument nécessaire. Mais pour que cet instrument ne soit pas faussé dans son fonctionnement et produise tous ses effets utiles, il faut nous efforcer de développer en nous et dans les autres l'esprit de justice, qui est l'esprit d'égalité : la garantie dernière de la liberté, dans tout état démocratique, ne peut être que « dans la force et dans la profondeur du libéralisme populaire [1] ».

Le système politique de Rousseau, ramené à ses principes essentiels [2], ne me paraît donc ni contradictoire, ni absurde, ni chimérique : c'est un système républicain, démocratique, et, à prendre le mot dans son vrai sens, libéral. — D'où vient l'erreur, aujourd'hui commune, qui regarde le *Contrat social* comme un manuel du despotisme? De trois causes principales, je crois : d'abord, de ce que plusieurs théories particulières de Rousseau sont en effet intolérantes et oppres-

(1) Jacob, *la Crise du Libéralisme*, Rev. de Métaph., janv. 1903, p. 118; Cf. Vandervelde, *le Collectivisme*, p. 260.

(2) Je répète que je n'ai voulu discuter ici que les idées maîtresses : on trouvera de sérieuses réserves à l'égard de plusieurs théories particulières.

sives et qu'il a *senti* plus vivement la liberté politique que la liberté civile ; — ensuite, de ce que le XIXe siècle n'a vu Rousseau qu'à travers la Révolution, et, sous prétexte que Robespierre était son disciple, a cru trouver dans le régime de la Terreur la conclusion nécessaire du *Contrat social;* — enfin, de ce qu'une nombreuse école de philosophes et de politiques modernes a rétréci et faussé la véritable idée de la liberté, en la détachant de l'idée d'égalité qui en est inséparable, et en l'opposant à la souveraineté populaire, qui en est la condition. J'espère avoir montré que les hommes du XVIIIe siècle avaient beaucoup moins tort qu'on ne l'a prétendu de voir en Rousseau l'homme qui a « le plus éclairé la France sur les saines idées de la liberté ».

CHAPITRE II

Les Origines du Contrat social

« Si l'auteur n'eût été tout aussi singulier que ses livres, jamais il ne lès eût écrits. » (*Rousseau juge de Jean-Jacques*, 3e dial., p. 479.)

Les circonstances de la vie de J.-J. Rousseau rendent particulièrement difficile la recherche des influences qui se sont exercées sur sa pensée. D'abord, ces influences sont très nombreuses : au cours de son existence vagabonde, il a pénétré dans tous les mondes et il a reçu de toutes mains des faits et des opinions; d'ailleurs, quoi qu'il en ait dit quelquefois, il excellait à comprendre et à s'assimiler la pensée des autres [1]. Ensuite, ces influences si diverses ne se sont pas immédiatement traduites par des ouvrages contemporains de l'époque où elles étaient ressenties : Rousseau a longtemps vécu en silence, concentrant au fond de lui-même les impressions qu'il recueillait, les élaborant et les transformant dans ces méditations solitaires qui ont rendu possible la brusque explosion de son génie, et, lorsqu'il a publié coup sur coup ses œuvres maîtresses, sa personnalité y apparaît aussitôt si vigoureuse que toutes ses idées

[1] On en pourrait donner comme preuves le parti qu'il a su tirer des idées de Diderot, de Buffon, son intelligence remarquable de l'histoire romaine (Cf. *C. s.*, IV, IV), etc.

semblent n'appartenir qu'à lui. Enfin, il n'est aucun ouvrage de Rousseau qui ne procède d'un *sentiment* et où ne se peigne le caractère de l'homme. C'est donc Rousseau lui-même qu'il faut d'abord et surtout considérer, si l'on veut expliquer ses œuvres.

En exposant, dans le chapitre précédent, le système du *Contrat social*, j'ai essayé de montrer que cet ouvrage n'est nullement une exception dans l'œuvre de Rousseau, qu'il n'est pas en contradiction avec les deux *Discours* (1) et qu'il se rattache au contraire à la même pensée maîtresse. Cette pensée, c'est une idée *morale*, l'idée de la *nature*. La nature nous est révélée d'abord et surtout par le sentiment, mais elle se confond presque avec la raison, car l'homme de la nature, c'est l'homme vrai, réduit aux caractères sans lesquels il ne pourrait pas exister. C'est à dégager cet homme véritable, à le retrouver sous les sédiments dont l'ont recouvert des siècles de vie sociale, que doit s'attacher l'écrivain qui veut critiquer les mœurs, l'éducation, la société. Cette pensée systématique ne s'était peut-être pas présentée dans toute sa netteté à Rousseau, dès le début de son œuvre, mais nous voyons qu'il en avait pleinement conscience à la fin (2), et, en fait, tous ses principaux ouvrages s'y rattachent étroitement. Les deux *Discours* et la *Lettre à d'Alembert* montrent à quels maux l'homme est livré lorsqu'il s'éloigne de la nature; l'*Émile* s'efforce d'y ramener l'individu par l'éducation; la *Nouvelle Héloïse* par la profondeur et la sincérité de la passion; le *Contrat social* tente de construire une société conforme à la raison, c'est-à-dire organisée sur les principes du droit naturel et, en quelque sorte, à l'imitation de la nature. Le retour à la nature, dans la mesure où nous le permet l'état actuel du monde et de l'homme, le retour à la nature à la fois

(1) Cf. note 3, p. 18.
(2) Voir surtout *Rousseau juge de J.-J.* 3e dial., p. 474 et suiv.

par la raison et par le sentiment, voilà bien l'idée essentielle et originale de Rousseau : on voit que le *Contrat* est par suite une des pièces les plus importantes de son système.

La manière dont est posé le problème du droit politique dans le *Contrat* porte encore la marque personnelle de Rousseau et ne s'explique que par son caractère et sa vie. « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers » : il s'agit de rendre l'autorité *légitime*, c'est-à-dire de poser les principes d'une société où un homme de la nature puisse consentir à vivre sans rien abdiquer de ses droits naturels, d'une société par conséquent fondée sur la liberté et sur l'égalité. De prime abord, Rousseau se place en face des autorités établies et, les trouvant fondées sur la force, la guerre ou l'esclavage, les proclame illégitimes et leur refuse implicitement son obéissance. Peut-être Rousseau n'a-t-il pas lui-même senti tout ce qu'il y a de nouveau, de hardi, de révolutionnaire, rien que dans cette manière de poser la question : il s'est maintes fois défendu (1) d'avoir voulu porter la moindre atteinte aux lois et aux gouvernements établis ; il s'est étonné un peu naïvement que des doctrines antérieurement professées par Locke ou même Montesquieu aient fait scandale quand il les reprenait à son tour (2) : il n'a pu faire que des mots presque inoffensifs auparavant n'aient pris brusquement dans sa bouche un accent tout nouveau, parce qu'il était Rousseau, parce qu'il parlait avec sa passion de l'indépendance et sa fierté de « républicain (3), » et n'invoquait d'autre autorité que celle de la nature et de la raison. C'est bien ainsi que le monde l'a entendu

(1) Notamment : *Lettres de la Montagne*, IV ; *Confessions* (1756), II, IX ; *Rousseau juge de J.-J.*, 3e dial. ; etc.

(2) 6e *Lettre de la Montagne*, p. 388.

(3) *Lettre à Rey*, 29 mai 1862 ; *C. S.*, préf. ; etc.

et compris : ni ses adversaires ni ses partisans ne s'y sont trompés.

Mais si le « ton » du *Contrat*, si l'esprit qui anime ces doctrines abstraites s'expliquent avant tout par la personne même de Rousseau, les théories qui composent son système politique se ressentent assurément d'influences diverses, qu'il faut rechercher.

L'une des plus apparentes, c'est l'influence de *Genève* : mais encore faut-il bien entendre en quoi elle a consisté et comment elle s'est exercée, car il s'est formé à ce sujet deux théories aujourd'hui fort répandues, l'une, ancienne déjà, qui considère la Genève protestante du XVIIIe siècle, l'autre, plus récente, qui remonte jusqu'à la Genève catholique d'avant Calvin, et qui me paraissent, l'une très exagérée, l'autre tout à fait fausse.

La première — et la plus plausible d'ailleurs — s'autorise du témoignage de Rousseau lui-même. Dans la Dédicace du *Discours sur l'Inégalité*, dédicace qui aurait pu servir plus naturellement de préface au *Contrat social*, Rousseau avait fait de sa ville natale le plus enthousiaste et le plus minutieux panégyrique ; plus tard, lors des persécutions que lui suscitèrent à Genève l'*Émile* et le *Contrat* lui-même, il dirigea de vives attaques contre la constitution de Genève « dans son état actuel », mais il n'en persista pas moins à soutenir qu'elle était excellente « dans son état légitime [1] »; dans les *Confessions* [2] et dans les *Dialogues* [3], il déclare même qu'en écrivant le *Contrat* « il avait travaillé pour sa patrie et pour les petits États constitués comme elle » et qu'on a eu tort de vouloir donner une portée générale à des considérations qui n'avaient

(1) 7e *Lettre de la Montagne*, début. Voir aussi toute la fin de la 6e.

(2) *Conf.*, II, XI (1756).

(3) 3e dial. p. 477.

« pour objet que les petites républiques. » Aussi a-t-on souvent affirmé que l'ouvrage de Rousseau était beaucoup moins abstrait et général qu'historique et concret, que la constitution républicaine de Genève avait servi de modèle à son État idéal, et que le *Contrat social* — surtout dans son inspiration primitive (1) — était essentiellement un programme de réformes politiques conçu pour Genève et par un Genevois (2).

L'autre thèse est plus précise encore : un érudit genevois, M. Vuy, a récemment soutenu que ce n'était pas la Genève de Calvin, en réalité tyrannique et intolérante, qui avait pu inspirer le système de Rousseau; qu'il fallait remonter plus haut et faire honneur des idées maîtresses du *Contrat social* aux évêques catholiques du Moyen-Age (3) : Rousseau aurait en quelque

(1) M. A. Bertrand (*ouvr. cit.*, fin) croit trouver cette influence particulièrement manifeste dans le *Ms. de Genève* et soutient que Rousseau a essayé de la dissimuler dans sa rédaction définitive. L'étude des deux textes me paraît absolument contraire à cette hypothèse : entre l'un et l'autre, je vois surtout des différences de composition, et Rousseau s'applique, dans le *Contrat* définitif, à renforcer et à éclaircir sa thèse fondamentale sur la conciliation de la liberté des individus avec l'autorité de l'État. Mais je ne puis voir, dans les parties comparables des deux ouvrages, aucune modification importante des idées essentielles. L'article *Économie politique*, qui est de 1755, contient d'ailleurs des formules tout aussi nettes que celles du *Contrat.*

(2) Cf. notamment A. Sorel, *l'Europe et la Révolution*, t. I : « *Le Contrat social n'a été écrit que pour Genève* : c'est le vœu d'un démocrate genevois pour sa patrie... En réalité, Rousseau n'a observé et ne connaît que Genève » (p. 183). — E. Champion, *l'Esprit de la Révol. franc.*, ch. I : « Le *Contrat social* est tout simplement un panégyrique de la république de Genève » (p. 15). Etc.

(3) J. Vuy, *Origine des idées politiques de Rousseau*, 2e éd., Genève et Paris (V. Palmé), 1889. — Les articles dont se compose ce volume ont d'abord paru dans le *Bulletin de l'Inst. nat. genevois*, t. XXIII (1880). — M. Nourrisson présenta un rapport très favorable sur ces articles à l'Académie des sciences morales (avril-mai 1882).

sorte commenté d'anciennes « franchises » octroyées aux bourgeois de Genève en 1387 par l'évêque Adhémar Fabri, et dont le souvenir s'était trouvé réveillé pendant les vives querelles de politique intérieure qui divisèrent et occupèrent Genève à l'époque de la composition du *Contrat social*. Malheureusement cette thèse, qui a été accueillie en France avec beaucoup de faveur [1], repose sur des arguments tout à fait fragiles. Entre ces vieilles « franchises » et le *Contrat* lui-même on ne signale qu'une analogie tout à fait superficielle et presque uniquement verbale [2]. D'autre part, le passage de la *8e Lettre de la Montagne* et les fragments (non datés) du *Manuscrit de Neufchâtel* [3] que cite M. Vuy prouvent bien que Rousseau fut amené à utiliser pour sa défense ces curieux précédents historiques que le procureur général Tronchin avait invoqués contre lui, mais rien vraiment n'autorise à voir dans cette vieille constitution du Moyen-Age « l'origine des idées politiques de Rousseau », idées déjà arrêtées dans son esprit, comme nous l'avons vu, avant 1755.

La théorie calviniste me paraît renfermer une part plus grande de vérité [4]. Je ne crois pas cependant

[1] A la fin du livre de M. Vuy, sont cités les articles les plus élogieux consacrés à sa thèse ; ils émanent surtout de la presse et des revues catholiques. M. Paul Janet la discute dans une note de son *Hist. de la Sc. polit.*, t. II, p. 423.

[2] Les droits des bourgeois leur sont concédés par l'évêque Fabri « d'une manière inaliénable et nonobstant toute espèce de renonciation, prescription ou tout autre acte ultérieur ». Est-il possible de voir dans cette formule — si intéressante qu'elle soit — *l'origine* de la théorie de Rousseau sur le caractère inaliénable, indivisible, etc., de la *souveraineté* ? (J. Vuy, 1er article).

[3] Rousseau y déclare que l'acte d'Adhémar Fabri « n'est pas moins respectable aux Genevois que ne l'est la Grande Charte aux Anglais » (*8e L. de la M.*) ; dans le *Ms. de Neufchâtel*, il appelle les évêques « les pères et les bienfaiteurs de la patrie ».

[4] Elle a du moins pour elle des déclarations formelles de

qu'il faille regarder les théories du *Contrat* comme une sorte de généralisation abstraite tirée de la Genève protestante du XVIIIe siècle. La constitution de Genève avec tout son système de Conseils superposés, avec ses bourgeois, ses citoyens, ses habitants, ses natifs et ses sujets (1), ne ressemble vraiment guère à la société égalitaire et démocratique qu'imagine Rousseau. Mais, ce qui est vrai, c'est que Rousseau avait trouvé à Genève le principe de la souveraineté populaire, très imparfaitement réalisé dans la pratique, mais du moins proclamé en théorie. Il n'a pas été, je crois, plus inspiré par les institutions de Calvin que par les franchises de Fabri, mais il a été frappé de ce fait qu'une ville d'une population modérée, ni très riche ni très pauvre, avait pu du moins réaliser une ombre de régime démocratique. Son système subit donc l'influence de Genève, en ce sens qu'il n'en a cru l'application possible que dans de petits États analogues à Genève, confédérés pour résister à leurs voisins, mais autonomes pour que la liberté y demeurât réelle. L'image de sa ville natale s'est constamment présentée à sa pensée, mais comme l'image du milieu où ses conceptions pouvaient être, sans trop de peine, réalisées, non comme le modèle de son idéal politique (2). Le système du *Contrat social*

Rousseau ; il est vrai que les passages les plus significatifs se trouvent dans les *Lettres de la Montagne* (surtout *6e lettre*, p. 383), où Rousseau plaide sa cause devant les Genevois. Rousseau n'a d'ailleurs pas moins loué la législation de Calvin que celle des évêques genevois, et, cette fois, dans le *Contrat social* même. Voir la note du chap. VII, liv II : « La rédaction de nos sages édits, à laquelle il eut beaucoup de part, lui fait autant d'honneur que son *Institution*... Tant que l'amour de la patrie et de la liberté ne sera pas éteint parmi nous, jamais la mémoire de ce grand homme ne cessera d'y être en bénédiction. »

(1) Voir la notice de Petitain sur la Constitution de Genève, reproduite dans l'édit. Dreyfus-Brisac, appendice X.

(2) Rousseau écrit lui-même à Rey, en lui annonçant l'envoi du *Contrat*, qu'il s'agit d'un ouvrage « pour tous les temps »

reste donc bien général et théorique ; la méthode y est bien, en réalité et non pas seulement en apparence, rationnelle et a priori, et, si l'idée de Genève a parfois orienté la direction des déductions de Rousseau, je crois qu'elle n'en a jamais fourni les principes.

Il est moins aisé de déterminer ce que doit le *Contrat social* aux nombreux auteurs qui avaient, avant Rousseau, traité du droit politique. Il est certain qu'aucune des principales théories du *Contrat*, ni l'idée de l'état de nature et du droit naturel, ni l'idée du pacte servant de fondement aux droits politiques et civils, ni la doctrine de la souveraineté populaire, n'ont été inventées par Rousseau. On les trouve exposées avant lui dans de nombreux ouvrages, dont plusieurs présentent des analogies — partielles mais saisissantes — avec le sien. Lesquels ont réellement exercé une influence sur sa pensée et dans quelle mesure? Il est d'autant plus difficile de le savoir que Rousseau ne nous en a rien dit. Il cite ou mentionne brièvement çà et là les principaux auteurs politiques anciens et modernes [1], mais sans se proclamer leur disciple. Il ne fait guère d'exception que pour Locke, dont il dit : « Locke, en particulier, a traité les mêmes matières exactement dans les mêmes principes que moi [2] »; mais il faut remarquer que ce passage se trouve dans les *Lettres de la Montagne,* où Rousseau s'efforce de défendre son livre contre les accusations de Tronchin, et qu'il se cherche naturellement des garants et des autorités parmi les plus

(lettre du 7 nov. 1761), et, dans le passage des *Confessions* (II, IX, 1756) déjà plusieurs fois cité, il indique bien comment toutes ses études antérieures l'ont amené à la politique, et à la politique conçue de la manière la plus abstraite et théorique.

[1] Il cite notamment Platon et Aristote, Machiavel, Bodin, Grotius, Hobbes et son traducteur Barbeyrac, Locke, Montesquieu, l'abbé de Saint-Pierre, d'Argenson ; il nomme simplement Althusius, Spinoza, Puffendorf, Burlamaqui, Sidney, etc.

[2] 6e *Lettre de la Montagne*, p. 388.

illustres de ses prédécesseurs. On ne pourrait donc décider la question qu'en examinant les systèmes eux-mêmes et en déterminant l'importance des ressemblances qu'ils présentent avec le *Contrat social*. On comprend ainsi que les théories les plus diverses aient pu être soutenues et que chacun, un peu au hasard de ses études ou de ses découvertes personnelles, ait cru trouver ici ou là la source première des idées de Rousseau. Pendant longtemps, on avait surtout comparé Rousseau à Hobbes, à Spinoza et à Locke, qui étaient les plus connus (1); les plus récents critiques ont surtout insisté sur Althusius (2), sur Jurieu (3), sur Ulric Hubert (4) et sur Burlamaqui (5). Et l'on en pourrait citer beaucoup d'autres, La Boétie, Milton, Algernon Sidney, d'Argenson, Puffendorf, etc., dont certaines idées ressemblent de très près à telle ou telle théorie du *Contrat*. Je crois, personnellement, que l'influence

(1) Voir notamment Paul Janet, *Hist. de la science polit.*, t. II, IV, VI.

(2) Sur *Althusius* (1557-1638), né dans les Province-Unies, professeur à Herborn, auteur de nombreux ouvrages politiques, surtout d'une *Politica methodice digesta*.. etc. (1603), et sur son influence sur Rousseau, consulter l'ouvrage, aussi confus que remarquablement documenté, de M. Otto Gierke, *Johannes Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 2e édit., Breslau, 1902.

(3) L'influence de Jurieu, qui dans ses XVIe, XVIIe et XVIIIe *Lettres pastorales* (1689) a exposé une doctrine du contrat social et de la souveraineté populaire que Bossuet a combattue dans le 5e *Avertissement aux Protestants*, a été signalée par Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*, p. 115; — par J. Denis, *Bayle et Jurieu* (Caen, 1886) : « la doctrine politique des *Lettres pastorales* contenait déjà tout le *Contrat social* de J.-J. Rousseau », p. 56; — par M. Faguet, *ouvr. cité*, p. 73 ; etc.

(4) L'abbé Dulaurens accuse Rousseau d'avoir « copié mot pour mot » *Ulric Hubert*, jurisconsulte du XVIIe siècle, auteur d'un *De jure civitatis*. Voir Dreyfus-Brisac, Introd., p. 32, note 3.

(5) Burlamaqui, professeur genevois, publia les *Principes de droit naturel* (1747) et les *Principes de droit politique* (1751).

de Locke ([1]) est la plus manifeste et cette hypothèse est du moins corroborée par la déclaration même de Rousseau. Mais le problème historique — ainsi posé — me paraît insoluble et d'ailleurs sans intérêt véritable.

En effet, toutes ces théories politiques que nous retrouvons dans le *Contrat* et que l'on voudrait pouvoir rapporter chacune à son premier auteur, étaient progressivement devenues courantes, et pour ainsi dire classiques, parmi les politiques, depuis la Renaissance et la Réforme. M. Otto Gierke a notamment très bien montré ([2]) comment l'idée du pacte ou du contrat social avait été peu à peu adoptée par tous les politiques libéraux et avait servi en quelque sorte de véhicule aux idées démocratiques : on la retrouve presque à chaque page chez tous les prédécesseurs de Rousseau. Bossuet lui-même, qui la combat chez Jurieu, lui fait pourtant une certaine place ([3]). Toute la fin du XVIIe siècle avait été occupée par la grande polémique politique que suscita dans l'Europe entière la double révolution d'Angleterre, surtout celle de 1688 : c'est l'avènement de Guillaume d'Orange qui mit aux prises Bossuet et Jurieu, et la politique des Stuarts a préoccupé Hobbes et Locke. Alors tous les principes politiques antérieurement posés s'étaient trouvés précisés, fortifiés, vulgarisés et avaient abouti à quelques systèmes nettement tranchés. Notamment, il s'était formé une sorte de politique protestante classique, qu'on retrouve presque identique dans les ouvrages de Jurieu, en 1689, et de Locke en 1690, plus tard dans ceux de Burlamaqui, et où les principales théories du *Contrat* se trouvent déjà énon-

([1]) J. Locke, *Two treatises of government*, etc. (1690) ; sur sa politique, voir surtout l'excellent chapitre de M. Paul Janet, *ouvr. cité*, IV, II.

([2]) Gierke, *Althusius*, II, II, 2, p. 105 et suiv.

([3]) *5e Avertissement aux protestants.*

cées. Toutes ces sources avaient donc fini par être relativement peu distinctes et il n'importe plus autant de savoir à laquelle Rousseau a directement puisé.

D'autant qu'il n'est absolument pas vrai que le *Contrat social* soit déjà tout entier contenu, comme on l'a mainte fois affirmé, dans les œuvres d'aucun des prédécesseurs de Rousseau. S'il est vrai qu'on trouve chez plusieurs d'entre eux l'une ou l'autre des théories du *Contrat*, la combinaison qu'en a faite Rousseau, l'esprit nouveau qu'il leur a imposé, les conclusions qu'il en a tirées ne se trouvent ni chez Althusius, ni chez Jurieu, ni chez Locke : elles sont originales et neuves. Montrons brièvement en quoi Rousseau se distingue ainsi de tous ses prédécesseurs.

D'abord, dans toutes les théories antérieures, implicitement ou explicitement, il était toujours question d'un double pacte ou *contrat social* (¹) : 1° un contrat d'association par lequel tous les individus s'engagent les uns vis-à-vis des autres et forment un même corps politique ; 2° un contrat des sujets avec leurs chefs, contrat qui légitime et limite en même temps la puissance de ceux-ci. Chez Jurieu et chez Locke lui-même, il y a « pacte mutuel entre le peuple et le souverain (²) ». Qu'on renforce l'autorité du souverain, comme le fait Hobbes, qu'on restreigne au contraire étroitement la puissance du prince, comme le fait Locke, tous n'en conçoivent pas moins le prince comme une puissance distincte, qui émane bien du peuple, mais avec laquelle cependant le peuple doit traiter. — Pour Rousseau, il n'y a qu'un seul et unique contrat, le pacte *de tous avec tous*, qui est le *contrat social* proprement dit. Ce pacte en exclut nécessairement tout autre, car, en s'abandonnant à « la suprême direction de la volonté géné-

(¹) Voir notamment Gierke, *Althusius*, II, II.
(²) Jurieu, *Lettres pastorales*, XVI, V ; Locke, *Essais sur le gouv. civil*, chap. VII, XIII, etc.

rale », les citoyens s'engagent à obéir à la loi mais à n'obéir qu'à elle. Toute autre autorité enlèverait à la loi sa suprématie. Le gouvernement n'est donc plus une puissance distincte, mais seulement un instrument d'exécution au service de la volonté générale, et le seul souverain est le peuple tout entier, dont l'autorité n'a plus d'autres limites [1] que celles que son propre intérêt et sa conscience morale lui prescrivent de s'imposer à lui-même. La doctrine du contrat social devient donc, chez Rousseau, purement et absolument démocratique.

D'autre part, l'idée même du contrat prend, dans son système, une signification et une valeur nouvelles. Dans toutes les théories antérieures, les stipulations du contrat tiraient uniquement leur validité du consentement des contractants : ils pouvaient décider ceci ou cela; quelle qu'elle fût, leur décision devenait souveraine, du moment qu'elle était librement rendue. Pour Rousseau, les stipulations du contrat sont nécessairement déterminées par la nature même des choses, et un peuple ne peut pas être un peuple libre s'il n'en accepte et n'en proclame les formules. Ce n'est donc pas le simple fait du consentement une fois donné qui oblige ensuite les contractants : ce fait même a été l'expression nécessaire de la raison, reconnaissant les obligations qu'entraîne le droit naturel. Le contrat social ne nous lie pas seulement parce que nous avons promis d'y rester fidèles, mais parce qu'il est, dans toute société, la conséquence nécessaire et, en quelque sorte, le subs-

[1] Jurieu disait au contraire : quand les souverains sont institués, l'obéissance leur est due, de par « toutes les lois de Dieu, naturelles et positives » (XVI, II) ; « c'est aux Puissances souveraines à juger de ce qui est nécessaire et de ce qui ne l'est pas » (XVI, III) ; « on ne doit jamais résister dans un État à la volonté du souverain que quand elle va directement et pleinement à la ruine de la société » (XVI, V).

titut de la loi naturelle, et représente la condition rationnelle de tout droit et de toute liberté.

Enfin, j'ai essayé de montrer comment Rousseau avait concilié tout autrement qu'on ne le faisait avant lui la liberté du citoyen et l'autorité de l'État et, supprimant devant la toute-puissance du souverain toute barrière matérielle, avait cherché à tirer du caractère même de la volonté générale et de l'universalité nécessaire de la loi une limite en quelque sorte formelle de cette toute-puissance. Et si, par sa définition de la loi, par sa conception du rôle des idées morales et de la « vertu », il rappelle parfois Montesquieu, la manière seule dont il pose le problème de l'État suffirait à attribuer au *Contrat social* une place bien à part entre tous les livres des politiques : malgré les emprunts faits par Rousseau à tous ses prédécesseurs, le *Contrat social* ne me paraît pas moins original que l'*Émile* ou la *Nouvelle Héloïse* : pour la première fois, avec une entière hardiesse et une effrayante [1] rigueur logique, le problème politique était posé et résolu du point de vue de la raison pure et de la conscience morale.

Il me semble donc que c'est mal comprendre Rousseau que de chercher à l'expliquer par l'influence précise et directe d'un homme, d'une ville ou d'un système. Sa personnalité est plus vigoureuse, et la seule influence vraiment importante et bien certaine qu'il ait subie, — influence très générale, mais d'autant plus profonde, insaisissable dans tel détail particulier mais manifeste dans l'ensemble d'une œuvre et dans l'orientation d'un esprit, — c'est celle des deux grands courants d'idées, partiellement analogues d'ailleurs, qui ont surtout agi

[1] M. Brunetière (*Manuel de l'histoire de la littérature française*) a insisté sur l'impression de « terreur », selon le mot de Garat, que les contemporains avaient sentie en lisant Rousseau.

sur son milieu natal et sur son temps, l'esprit calviniste et l'esprit cartésien. D'une part, Rousseau a été profondément marqué de l'esprit protestant, et les idées libérales et démocratiques dont le protestantisme, pour des raisons multiples, s'est trouvé le foyer pendant deux siècles, se sont implantées de bonne heure dans son esprit et surtout dans son cœur : il a dû sans doute à Genève et à Calvin, autant qu'à son tempérament naturel, cette fierté républicaine qui est comme le style même du *Contrat social* et qui a tant contribué à l'influence du livre dans la suite. Et, d'autre part, le grand mouvement rationaliste et philosophique du XVIIIe siècle me paraît manifestement issu du *Discours de la Méthode*. Descartes avait cru pouvoir excepter de sa critique méthodique les vérités de la foi et les principes de la politique ; ce fut précisément l'œuvre commune des hommes du XVIIIe siècle, de Montesquieu, de Voltaire et de Rousseau, si divers d'ailleurs et se proposant des buts si distincts, que d'abattre ces dernières barrières et d'essayer de fonder sur des principes clairs et distincts la vie sociale comme la vie religieuse. A ce titre, la *Profession de foi du vicaire savoyard* et le *Contrat social* sortent également du cartésianisme [1]. Il me paraît même que cette influence est beaucoup plus grande que la première et que Rousseau, quoi qu'on en ait dit et quoi qu'il en ait dit lui-même, est beaucoup plus philosophe que chrétien. S'il invoque sans cesse le sentiment, n'oublions pas que le sentiment n'est pour lui que la voix de la nature et que la nature ne se conçoit que par la raison.

[1] Cf. Henry Michel, l'*Idée de l'État*, p. 67 : « l'esprit qui l'anime (Rousseau) est un esprit cartésien. »

CHAPITRE III

L'Influence du Contrat social

> « Nous n'avons pas vu de notre temps, et le monde n'a vu qu'une ou deux fois dans tout le cours des temps historiques, des travaux littéraires exercer une aussi prodigieuse influence sur l'esprit des hommes de tout caractère et de toute nuance intellectuelle que ceux que publia Rousseau de 1749 à 1762. »
>
> (H. Sumner Maine, l'*Ancien Droit*, trad. franç., p. 83).

Il est, je pense, impossible de déterminer exactement l'influence exercée par le *Contrat social* : en tout cas, pour le tenter sérieusement, il faudrait tout un livre. Auguste Comte dit qu'il y a eu une époque de l'histoire où le *Contrat* a suscité plus d'enthousiasme et de foi « que n'en obtinrent jamais la Bible et le Coran [1] ». Carlyle l'appelle le « cinquième évangile » ou « l'évangile selon Jean-Jacques [2] ». Le livre de Rousseau, par son abstraction et sa généralité, se prêtait à toutes les déductions et pouvait être appliqué à tous les problèmes politiques ; la complexité même de la thèse fondamentale, qui prétendait concilier l'autorité et la liberté, facilitait les interprétations partielles et exclusives ; les admirables formules, concises, nettes et pleines, qu'on y

(1) A. Comte, *Politique positive*, t. III, ch. VII.
(2) Carlyle, *The french revolution*, l. II, ch. VII, p. 44.

trouve à chaque page, se gravaient d'elles-mêmes dans la mémoire des hommes ; enfin la célébrité de Rousseau et de son œuvre entière, la passion ardente et contenue qu'on sent en maint passage du *Contrat*, assurèrent à ce petit traité du droit politique non seulement la plus grande vogue immédiate, mais l'influence la plus générale et la plus persistante jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. Cette influence s'est exercée sous deux formes très différentes : d'une manière directe et précise, on trouve la trace indéniable des théories et même des paroles du *Contrat social* dans beaucoup d'œuvres et dans beaucoup d'actes de la Révolution; mais, d'autre part et surtout, le *Contrat social* a exercé une influence diffuse et générale ; des hommes, qui peut-être même ne l'avaient jamais lu ou qui l'avaient mal compris, n'y ont pas moins puisé, dans une mesure indéterminable, quelque chose de leur manière de sentir et de penser ; plus encore que par son texte, le *Contrat* a agi par son esprit. C'est ce qu'exprime très bien George Eliot : « Le génie de Rousseau a éveillé en moi de nouvelles facultés..., non en m'inculquant quelque croyance nouvelle, mais par le souffle de son inspiration qui a vivifié mon âme. » Toute la démocratie moderne, parfois à son insu ou même contre son gré, a trouvé dans le *Contrat social*, sinon un programme et des doctrines, du moins un esprit, une méthode et une attitude politique.

Sans prétendre traiter à fond un sujet aussi vaste et aussi difficile, j'indiquerai brièvement dans quel sens le *Contrat social* me paraît avoir agi sur les faits de l'histoire et sur les doctrines des philosophes jusqu'à la fin du XVIIIe siècle.

***

Du vivant même de Rousseau, le *Contrat social* avait failli recevoir un commencement d'application. A

Genève, alors troublée de querelles politiques qui nous semblent mesquines et confuses, les partis s'étaient emparés du livre, dès son apparition, et la condamnation prononcée par le Grand Conseil, la défense de Rousseau ([1]) et de ses amis, maintinrent pendant plusieurs années une assez vive agitation, mais sans aucun résultat politique important. De même, les négociations engagées entre Rousseau et les Corses ou les Polonais échouèrent bientôt : des difficultés graves s'opposaient à la réorganisation politique de ces deux pays ; Rousseau d'ailleurs semble avoir le premier renoncé aux projets qu'il avait d'abord accueillis avec enthousiasme ([2]). Les persécutions réelles et imaginaires qui attristèrent la fin de sa vie le détournèrent de plus en plus de toute pensée d'action pratique. Il semble même avoir perdu confiance, non pas dans la valeur de son système politique, mais dans ses chances de réalisation ([3]).

Mais, après la mort de Rousseau, lorsque commença l'agitation politique qui conduisit par degrés à la Révolution, le *Contrat social* fut dès l'abord invoqué par tous les partisans des réformes. Mirabeau en parle sans cesse : « Lis le grand Rousseau, écrit-il à Sophie,... laisse les fous, les envieux, les bégueules et les sots dire que c'est un homme à système ([4]) ». Et il écrit à Thérèse Le Vasseur, veuve de Rousseau, qu'il professe « un saint respect pour l'écrivain qui avait le plus éclairé la France *sur les saines notions de la liberté* ([5]) ». Le premier ouvrage de Madame de Staël ([6]) se

([1]) Voir les *Lettres de la Montagne*. — Cf. Gaberel, *Rousseau et les Genevois*, et J. Vuy, *ouvr. cit.*, 3e article.

([2]) Voir notamment l'histoire des négociations de Rousseau avec M. Butta-Foco.

([3]) Voir notamment la lettre déjà citée au Mis de Mirabeau (1667).

([4]) Mirabeau, *Lettres*, II, 259.

([5]) Cité par E. Champion, *Espr. de la Rév. fr.*, p. 27.

([6]) *Lettres sur J.-J. Rousseau* (1788).

termine par une invocation à l'ombre de Rousseau, à qui elle demande de soutenir le courage de « l'ange tutélaire de la France » (M. Necker, son père) et d'inspirer de son esprit les États-généraux. C'est donc sous les auspices du *Contrat social* que la Révolution va s'ouvrir. Les *cahiers* en parlent le style et en reproduisent souvent les idées [1].

Quant à la Révolution elle-même, il faut d'abord écarter l'opinion, longtemps classique, qu'il n'y a eu à se réclamer de Rousseau que le parti jacobin, que l'influence du *Contrat social* commence à se faire sentir quand la suprématie passe aux Montagnards dans la Convention et qu'elle atteint son apogée avec l'établissement de la Terreur. Cette théorie commode et trop simple, qui rattache la Constituante à Montesquieu, les Girondins à Voltaire et la Montagne à Rousseau [2], est en complet désaccord avec les faits et plusieurs historiens récents en ont fait bonne et complète justice [3]. En réalité, Rousseau a été invoqué par tous les partis, du premier jour de la Révolution jusqu'à la fin du Consulat. Dans un très intéressant ouvrage composé à la fin de 1790, Ph. Gudin écrivait : « Il est de tous les sages celui qui influe le plus aujourd'hui sur les hommes et sur les affaires... [4] ». Et l'on retrouve son influence précise dans l'organisation du culte décadaire et de la théophilanthropie à la fin de la Convention, sous le Directoire et sous le Consulat.

Mais, si son influence n'a pas été exclusive, a-t-elle

[1] Voir l'analyse de ces *cahiers* dans E. Champion, *la France d'après les cahiers de 1789*, ou dans Jaurès, t. I, ch. II.

[2] C'est notamment celle de Louis Blanc, *Hist. de la Rév.*, t. II, liv. x, ch. I, et *passim*.

[3] Notamment Paul Janet, *ouv. cit.*, 3e éd., p. 455 et suiv. — E. Champion, *Espr. de la Rév.*, ch. I ; etc....

[4] Ph. Gudin, *Supplément au Contrat social*, applicable particulièrement aux grandes nations, Paris, 1791, p. VI (dédicace à l'Assemblée nationale, du 30 oct. 1790).

été aussi profonde que générale et persistante ? — M. Faguet a cru pouvoir avancer que les idées de Rousseau, comme celles de Montesquieu et de Voltaire, avaient eu très peu d'action réelle sur la Révolution : « elles ont, dit-il, traversé toute la Révolution française comme des projections de phares, et c'est à leurs lumières intermittentes qu'on a combattu dans les ténèbres. Leurs livres ont été les textes dont se sont appuyés les partis pour soutenir les revendications diverses et contraires qui leur étaient inspirées par leurs passions ou leurs intérêts [1]. » S'il y a une idée très juste dans le paradoxe précédent, il convient de la bien entendre et de ne pas l'exagérer [2]. Il est vrai que tous les partis se sont presque également abrités sous l'immense autorité du *Contrat social*, et il est vrai encore que les principes de Rousseau ont été bien souvent invoqués comme justification théorique de mesures pratiques qu'ils n'avaient nullement suggérées et que les circonstances seules imposaient. Mais il serait tout à fait faux de penser que ce livre, presque sacré, qu'on osait à peine discuter, ait pu être si constamment invoqué dans la mêlée des partis sans exercer une influence directe et profonde. Il a en grande partie déterminé les conceptions politiques de Mirabeau, de Madame Rolland, de Robespierre et de bien d'autres, et, par les hommes, il a conduit les faits ; d'autre part, à mesure que la Révolution, en se déroulant, réalisait, presque malgré elle, ce régime démocratique étudié, plutôt que prévu, par Rousseau, les doctrines du philosophe de Genève se présentaient d'elles-mêmes à des esprits qui en étaient imbus [3] et leur apportaient

(1) É. Faguet, *La polit. comp.*, p. 280.

(2) M. Faguet ajoute lui-même, quelques pages plus loin : « Rousseau, c'est la doctrine des Jacobins, de Robespierre, de St-Just, et, en une certaine mesure, de Babeuf (p. 288) ».

(3) Mirabeau disait un jour à la Constituante : aujourd'hui,

la solution la plus naturelle des difficultés que les événements soulevaient devant eux. M. Aulard distingue, très justement, dans l'œuvre des révolutionnaires, deux sortes de mesures : « On dut à la fois légiférer rationnellement pour l'avenir, pour la paix, et légiférer empiriquement, pour le présent, pour la guerre (¹) ». Pour les mesures empiriques et occasionnelles, Rousseau a fourni surtout des prétextes : mais l'œuvre systématique et rationnelle des assemblées révolutionnaires porte l'empreinte beaucoup plus profonde des théories du *Contrat social* et en est très souvent directement inspirée. — Il faudrait, pour prouver ce que je viens d'avancer, exposer en détail l'histoire de la Révolution : je me contenterai d'apporter quelques exemples précis.

Dans la première partie de la Révolution, l'ancien régime est encore trop vivant pour qu'on puisse avoir seulement l'idée d'appliquer le système de Rousseau à une société qui repose sur des principes si différents des siens. Aussi l'influence du *Contrat social* est, d'une part, partielle et fragmentaire, — Mirabeau, par exemple, l'invoque dans une discussion sur le droit des majorités (²),

nous n'avons plus le temps de travailler; heureusement, nous avions des « avances d'idées » (cité par Jaurès, t. I, ch. I, p. 38). Il est certain que nul livre n'avait autant contribué que le *Contrat social* à constituer ces « avances d'idées » où les hommes de la Révolution puisaient selon leurs besoins.

(¹) Aulard, *Hist. polit. de la Rév. fr.*, avertiss., p. VII.

(²) Discours de Mirabeau, séance du 29 juillet 1789 : « Il n'est dans toute association politique qu'un seul acte qui, par sa nature, exige un consentement supérieur à celui de la pluralité, c'est le pacte social, qui, de lui-même étant volontaire, ne peut exister sans un concert unanime. L'un des premiers effets de ce pacte, c'est la loi de pluralité des suffrages. C'est cette loi qui constitue pour ainsi dire l'existence, le moi moral, l'activité de l'association. C'est elle qui donne à ses actes le caractère sacré de la loi en consacrant qu'ils sont en effet l'expression du vœu général... » Séance du 29 juillet 1889 (cité par L. Blum, la *Déclaration des Droits avec commentaire*, Paris,1902, p. 185).

ou sur les biens du clergé [1], ou, encore, Billaud-Varenne s'en réclame pour proposer l'organisation d'une république fédérative [2], — d'autre part, théorique et surtout idéale : on emprunte à Rousseau des formules générales, des définitions de la liberté, de l'égalité, de la souveraineté, qui servent de principes ; le *Contrat social* contribue à déterminer un état d'esprit encore vague, où des tendances démocratiques se forment peu à peu. Ainsi les auteurs de la constitution monarchiste et censitaire de 1791 invoquent le *Contrat social*, tout comme le feront plus tard les Conventionnels pour la constitution de 1793 : « notre Constitution n'est que le développement des idées de Rousseau... ; Rousseau n'en est pas moins le premier fondateur de la Constitution », tels sont les termes d'une adresse signée par les hommes les plus distingués et les plus compétents, Ginguené, Ducis, Mercier, etc., et présentée à l'Assemblée nationale pour demander la translation des cendres de Jean-Jacques au Panthéon [3]. Les Constituants avaient fait placer dans la salle de leurs séances le buste de Rousseau et un exemplaire du *Contrat social* avait été déposé sur le socle [4]; ils avaient décrété de

(1) Séance du 2 Nov. 1789 : Mirabeau, commentant avec hardiesse le *Contrat social*, soutient que la volonté générale a le droit de modifier toute loi, quelle qu'elle soit (Jaurès, t. I, p. 453).

(2) L'*Acéphocratie* ou le gouvernement fédératif démontré le meilleur de tous pour un grand empire, par les principes de la politique et les faits de l'histoire, par M. B. de Varennes, etc. Paris. 1791. — Une proposition dans le même sens fut faite aux Jacobins, le 10 septembre 1792, par Terrasson, qui invoqua l'autorité du « divin Jean-Jacques ». (Aulard, *Hist. pol.*, p. 263).

(3) 27 août 1791, séance du soir (cité par E. Champion, *Rev. bleue*, février 1889, p. 239). Cf. Gudin (ouvr. et passage cité plus haut) ; — Mercier, *de J.-J. Rousseau, considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*, exprime la même idée (II, p. 306-313) ; — Robespierre célèbre Rousseau à la tribune de l'Assemblée, le 11 août 1791 : « son génie puissant et vertueux a préparé vos travaux. »

(4) Séance du 22 juin 1790.

lui élever une statue en « témoignage de la reconnaissance que lui doit la nation française », etc. ([1]).

Enfin, la *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen*, votée en août 1789, bien loin d'être, comme le soutient M. Faguet ([2]), en contradiction avec les doctrines de Rousseau, en est au contraire en grande partie l'application, car le principe de la souveraineté populaire y est proclamé sans réserve dans l'article III, et, dès lors, la reconnaissance des droits individuels prend le caractère d'une déclaration toute morale : la volonté générale s'enchaîne en quelque sorte elle-même en rendant plus solennelle l'affirmation des droits individuels, mais elle reste maîtresse de modifier et la loi, qui n'est que l'application de ces principes, et ces principes eux-mêmes ([3]). Je crois qu'en fait le souvenir des Déclarations américaines ([4]), dont la nôtre est en grande partie la traduction, a dirigé les Constituants dans la rédaction de ces formules fameuses, plus préci-

([1]) Séance du 21 déc. 1790.

([2]) *La pol. comp.*, p. 281 et suiv. — M. Faguet soutient que la *Déclaration* est du « pur Montesquieu », et que les Constituants se sont grossièrement contredits eux-mêmes en y introduisant la doctrine de la souveraineté du peuple, empruntée à Rousseau, doctrine incompatible avec la théorie de la liberté individuelle. Il attribue donc aux Constituants la même contradiction qu'il reprochait déjà à Rousseau lui-même, cf. ci-dessus, p. 24. Il faudrait adresser la même critique aux Déclarations américaines, et même, à vrai dire, à toute constitution démocratique. Voir pour la discussion de cette théorie, ci-dessus chap. I, § 4 et 6.

([3]) Les Constituants reconnaissaient eux-mêmes le caractère en quelque sorte provisoire de leur *Déclaration*, et avaient d'abord décidé de la reviser ; mais, quand la question fut soulevée, le 8 août 1791, on résolut de s'en tenir à la première rédaction. (Blum, la *Décl.*, p. 38).

([4]) Sur cette question récemment renouvelée, voir Ch. Borgeaud, *Établissement et Revision des constitutions en Amérique et en Europe*, 1893 ; — Paul Janet, la *Philosophie de la Révolution* ; — Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, Leipzig, 1895. (Traduction française, Paris, 1903).

sément et plus immédiatement que la philosophie du XVIIIe siècle : mais l'influence de Rousseau y est pourtant sensible dans la forme [1] et dans le fond. En tout cas, lors de la revision de la Constitution entière avant le vote définitif, l'Assemblée tint à y introduire, le 10 août 1791, cette formule qui, par la lettre et par l'esprit, procède immédiatement du *Contrat social* [2] : « La souveraineté est une, indivisible, inaliénable et imprescriptible; elle appartient à la nation; aucune section du peuple ni aucun individu ne peut s'en attribuer l'exercice [3] ».

Si l'influence de Rousseau est déjà manifeste dans l'œuvre de la Constituante, elle devient naturellement beaucoup plus grande avec l'établissement de la République et du suffrage universel. Dès la fin de 1792, il est sans cesse question des doctrines du *Contrat social*, implicitement ou explicitement, à la Convention, aux Jacobins, dans la presse ou les brochures : non seulement on emprunte à Rousseau les principes généraux dont on se réclame, mais déjà quelques-unes des théories de politique pratique qu'il avait esquissées dans les derniers livres du *Contrat* paraissent réalisables et sont défendues avec plus ou moins de succès.

Dans le procès du roi, c'est sur les principes du *Contrat* que se livra la décisive bataille, et, cela est très remarquable, ils y furent défendus par les Girondins, combattus au contraire par Robespierre, Danton, Marat et toute la Montagne. C'est en effet au nom du caractère *inaliénable* et *indivisible* de la souveraineté nationale (*C. s.*, II, I et II), que les Girondins préten-

(1) Le mot « imprescriptible » ne se trouvait pas dans les Déclarations américaines.

(2) Liv. II, ch. I, II, III.

(3) Titre III, art. I, de la Constitution de 1791. Cette formule a été textuellement reproduite, sauf le dernier membre de phrase, dans la *Déclaration* de 1793, dont elle forme l'article XXV.

dirent obliger la Convention à soumettre son verdict à la ratification du peuple tout entier. Vergniaud soutint que le principe même de la souveraineté populaire exigeait que, pour un tel cas, les assemblées primaires fussent juges en dernier ressort, comme pour la ratification d'une constitution. Et ce furent Robespierre et Marat qui combattirent la théorie du gouvernement direct du peuple par le peuple lui-même et affirmèrent que les représentants avaient le droit de remplir, au nom du peuple, la mission dont le peuple les avait chargés (1). Il est évident d'ailleurs que, dans toute cette discussion fameuse, les principes de Rousseau furent surtout des prétextes et des armes, et qu'en réalité ce sont des passions, des intérêts, des raisons d'opportunité et de patriotisme qui déterminèrent surtout la conviction de l'assemblée.

Mais, lorsque la Convention entreprit de rédiger une constitution républicaine, les idées du *Contrat social* se présentèrent à tous les esprits et contribuèrent, au moins autant que les circonstances et les intérêts (2), à donner à la constitution de 1793 ce caractère hardiment démocratique, qui en fait une exception unique parmi toutes les constitutions françaises. — Déjà, au moment de l'élection des députés à la Convention, beaucoup de sociétés avaient réclamé l'application des principes démocratiques du *Contrat social*. Tout le monde se trouva d'accord (3) implicitement pour accepter le système des *représentants*, que Rousseau

(1) Lire le récit détaillé de ces séances, décembre 1792 et janvier 1793, dans Louis Blanc, *Hist. de la Révol. fr.*, VIII, IX.

(2) L'idée de désarmer la Gironde en satisfaisant les provinces a vraisemblablement beaucoup contribué d'ailleurs à faire adopter le système de la consultation directe des assemblées primaires. Cf. Aulard, *Hist. pol. de la Rév. fr.*, IIe part., ch. IV.

(3) On ne signale en 1792 qu'une unique protestation, tout-à-fait insignifiante. (Aulard, *ouvr. cit.*, note de la page 257).

avait condamné, mais que rendaient absolument nécessaire l'étendue du pays, le nombre de la population et le souci de maintenir l'unité nationale. Mais du moins on voulut d'abord que l'élection des représentants fût directe, « parce que le peuple souverain doit le moins possible aliéner sa souveraineté (1) », et ensuite que la future constitution fût soumise à la ratification directe du peuple (2); beaucoup de sociétés et de sections le réclamaient en août 1792, et Danton fit voter à l'unanimité, dès la réunion de la Convention, ce principe : « Il ne peut y avoir de constitution que celle qui est acceptée par le peuple (3). »

Aussi les deux projets de constitution, le projet dit girondin préparé par Condorcet aussi bien et même plus encore que le projet montagnard d'Hérault de Séchelles, s'efforcent d'appliquer à un grand peuple quelques-uns des principes démocratiques formulés par Rousseau (4). La souveraineté du peuple doit s'exercer directement par les assemblées primaires, et le rôle des représentants est en somme de préparer seulement les lois : le peuple en doit décider définitivement. Et les deux projets sont également amenés à distinguer les lois dont le peuple reste l'auteur direct, et les décrets qui rentrent dans les attributions de l'assemblée nationale : distinction chère à Rousseau, qui établissait entre la loi, toujours générale par son objet, et les décrets particuliers une différence profonde (5) ; ni l'un ni l'autre des deux projets n'observe rigoureusement la distinction établie par Rousseau entre la loi et le décret, mais il est manifeste qu'ils s'en inspirent. Enfin, dans son projet, Hérault de Séchelles avait proposé l'insti-

(1) Pétition du Club des Jacobins, du 13 août 1792 (Aulard, II, II, § 12; p. 257).

(2) Cf. *C. s.* II, VII.

(3) Séance du 21 septembre 1792 (Aulard, *ibid.*, p. 258).

(4) Aulard, II, IV. — Louis Blanc, X, I.

(5) Cf. *C. s.* II, IV et VI.

tution d'un « grand jury national » « pour garantir les citoyens de l'oppression du corps législatif et du conseil exécutif » : il est permis de voir dans ce projet, ajourné par la Convention, mais vivement soutenu par Robespierre [1], une application des idées de Rousseau sur la nécessité, dans une démocratie, de corps intermédiaires, tels que le *tribunat*, destinés à assurer l'équilibre des différents organes de l'État [2]. Et l'on pourrait montrer dans beaucoup d'autres projets encore l'influence de Rousseau [3].

C'est surtout dans la politique religieuse de la Révolution que cette influence s'est fait nettement sentir et s'est traduite par des actes précis. D'après M. Aulard, les révolutionnaires auraient été amenés à combattre les idées chrétiennes, dont ils étaient encore tous, au début surtout, profondément imbus, et à essayer d'y substituer une religion civile, « non par philosophie, mais par patriotisme [4] », parce que les prêtres catholiques étaient à la tête de la résistance contre-révolutionnaire et pactisaient avec l'étranger. Il me semble

(1) Séance du 16 juin 1793 (Aulard, II, IV, § 5).

(2) *C. s.*, IV, v. — Gudin *(ouv. cit.)* avait aussi réclamé des institutions de ce genre.

(3) Ainsi, le 10 mai 1793, Isnard demande que le « pacte social » ne soit pas définitif et que la patrie française ne soit établie que pour trente ans. Cf. *C. s.*, I, VII : « il ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, *pas même le contrat social* ». — De même, Robespierre, sans doute pour combattre la Gironde, avait proposé, le 24 avril 1793, d'introduire dans la Déclaration des droits une nouvelle formule (retirée d'ailleurs par lui dans la suite), où la propriété était définie exactement comme elle eût pu l'être par Rousseau : « la propriété est le droit qu'a chaque citoyen de jouir et de disposer de la portion des biens qui lui est garantie par la loi. » (Aulard, II, IV, § 3). Cette formule a été souvent reprise par les partis avancés, de 1830 à 1850.

(4) Aulard, *le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême* (Paris, 1892), p. 15. — Cf. *Hist. pol. de la rév.*, II, IX; III, VI; IV, III.

que le dessein de la plupart des conventionnels, et tout au moins de Robespierre, tel qu'il ressort de ses actes et de ses discours, est beaucoup plus général et plus profond, et que c'est vraiment une pensée de Rousseau. Les circonstances imposaient à la France un régime démocratique fondé sur la souveraineté populaire et elles exigeaient en même temps un gouvernement fort, capable de résister aux ennemis du dedans et du dehors : l'idéal du *Contrat social* était en quelque sorte adapté d'avance à ces deux conditions. Les révolutionnaires ont cru, comme Rousseau, qu'il était impossible de constituer une société sans utiliser la force morale des idées et surtout des sentiments religieux, et que, notamment, pour sauver, au milieu de déchirements si profonds, l'unité nationale, il fallait maintenir dans tous les esprits un fond de croyances communes, une véritable religion civile, exempte de superstition et surtout de fanatisme, mais assez puissante sur les cœurs pour incliner les volontés devant la loi.

Une première tentative (1), presque uniquement rationaliste et anti-catholique, fut faite à la fin de 1793, par Chaumette et la commune de Paris, qui établirent le *culte de la raison*, adopté d'abord avec enthousiasme en beaucoup de régions (2). Mais lorsque Robespierre fut devenu tout-puissant, après l'exécution des Hébertistes et des Dantonistes, il entreprit de réaliser, au mois de mai 1794, un projet longtemps médité, qui est bien plus directement inspiré des idées de Rousseau : c'est l'établissement du *culte de l'Être suprême*, avec lequel se confondit bientôt en partie le *culte de la raison*. Le projet que Rousseau exposa d'abord aux Jaco-

(1) On pourrait déjà montrer l'influence de Rousseau dans la *Constitution civile du clergé* : les intentions des Constituants se comprennent mieux si l'on connaît l'esprit du *Vicaire savoyard*. Voir l'explication très ingénieuse qu'en donne M. Jaurès, *Hist. soc.*, t. I, p. 539.

(2) Cf. Aulard, *le Culte de la Raison*, ch. VI-XIV.

bins, puis à la Convention, portait « sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales ». Le 18 floréal an II, Robespierre, dans un des plus curieux discours qu'il ait prononcés, discours dont l'effet fut prodigieux, attaqua vivement l'athéisme, que l'on avait voulu considérer comme « national » et lié au système de la Révolution, et définit l'esprit de la religion nouvelle : « Que vous importent à vous, législateurs, les hypothèses diverses par lesquelles certains philosophes expliquèrent les phénomènes de la nature ? Vous pouvez abandonner ces objets à leurs disputes éternelles.... Aux yeux du législateur, tout ce qui est utile au monde et bon dans la pratique est la vérité. *L'idée de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme est un appel continuel à la justice : elle est donc sociale et républicaine.* » Et, après une attaque contre Voltaire, il invoqua expressément Rousseau : « un homme, par l'élévation de son âme et par la grandeur de son caractère, se montra digne du ministère de *précepteur du genre humain*.... Ah ! s'il avait été témoin de cette révolution dont il fut le précurseur et qui l'a porté au Panthéon, qui peut douter que son âme généreuse eût embrassé avec transport la cause de la justice et de l'égalité ?... [1] » Et Robes-

[1] On voit que Robespierre rangeait hardiment Rousseau parmi les amis de la Révolution et même de la Montagne. St.-Just l'appelle également « l'homme révolutionnaire » (rapport sur la police générale). Qu'en faut-il penser ? Cela était déjà contesté dès l'époque révolutionnaire. Un anonyme (Duhem ?) publiait en 1790 un pamphlet intitulé : *J.-J. Rousseau aristocrate*; et les modérés opposaient souvent aux Montagnards l'autorité de Rousseau. Chateaubriand (*Esprit des révolutions*) dit qu' « il n'y a pas de livre » qui, plus que le *Contrat social*, condamne les terroristes. Et, en effet, M. Paul Janet (*Hist. de la Sc. polit.*, t. II. p. 458 et suiv.), et M. E. Champion (*Esprit de la Révol.*, ch. I), n'ont pas eu de peine à rassembler des textes où Rousseau condamne par avance le système de la Terreur (notamment, article *Économie politique*, p. 416) et même pro-

pierre, après avoir attaqué la superstition et distingué le Dieu des prêtres et le Dieu de la nature, termina par ce mot : « les ennemis de la république, ce sont les hommes corrompus ! (1) ». Déjà, aux Jacobins, Robespierre avait justifié les mêmes idées en citant le chapitre du *Contrat social* sur la religion civile, dont il avait vanté la profondeur et l'utilité (2). C'est donc bien le souci de la morale et de la vertu, le désir de « purifier » la volonté générale, c'est-à-dire l'esprit du fameux chapitre de Rousseau, qui a directement déterminé la

teste contre toute pensée d'introduire dans les gouvernements des changements radicaux (notamment, *Jug. sur la Polysynodie de l'Abbé de St-Pierre,* t. V, p. 93 et suiv. ; et *C. s.*, II, III ; 6e et 7e *Lettres de la Montagne*) ; et on a répété que Rousseau s'accommodait fort bien de la monarchie ou de l'aristocratie. — Mais, il ne faut pas oublier, que si Rousseau proclame toutes les *formes* de gouvernement valables selon les circonstances, c'est que, pour lui, la forme du gouvernement est secondaire, car « tout État légitime est républicain ». Le principe de la souveraineté populaire est au cœur de son système. — Quant à savoir s'il eût approuvé la Révolution, comment décider une pareille question ? En tout cas, il ne suffit pas d'invoquer les condamnations anticipées qu'on en trouve dans son œuvre, car combien parmi les plus décidés des Montagnards en auraient pu écrire autant á l'époque où écrivait Rousseau, ou même à la veille de la Révolution ! Nul ne pouvait prévoir les circontances d'où est sortie la Terreur. En tous cas, l'idée de Robespierre, l'idée de donner les forces morales de la vertu pour appui à la force matérielle, de détruire toutes les organisations qui résistent à l'unité et d'imposer celle-ci de force, par une sorte de dictature momentanée, justifiée par le salut public, en attendant qu'une organisation régulière de la démocratie fût possible, me paraît tout à fait conforme à la pensée de Rousseau.

(1) L. Blanc, XI, XI ; Aulard, *le Culte de la Raison*, XXII et XXIII.

(2) Séance de la Société des Jacobins du 15 mai 1794 (Aulard, la *Société des Jacobins*, t. VI, p. 134). Robespierre demande cependant qu'on « présente avec ménagements... cette *vérité* professée par J.-J. Rousseau, qu'il faut bannir de la République tous ceux qui ne croient pas à la divinité » ; ce serait effrayer une trop grande « multitude d'imbéciles ou d'hommes corrompus ». — Carrier, Couthon, etc. développèrent les mêmes idées.

politique du parti de Robespierre en matière religieuse, qui lui a fait essayer d'établir la religion naturelle sur les ruines de la religion catholique et qui a peut-être ainsi facilité d'autant la résurrection si prochaine et si rapide de celle-ci.

Ces conceptions survécurent d'ailleurs au 9 Thermidor et à Robespierre ; pendant la fin de la Convention, sous le Directoire et jusque sous le Consulat, on assiste à de nouveaux efforts pour reconstituer une autre forme de religion naturelle : le *culte décadaire*, la *Théophilanthropie* reprennent les mêmes idées essentielles et se réclament toujours de l'autorité de Rousseau. Le 9 fructidor an V, un ami du directeur La Révellière-Lépeaux, J.-B. Leclerc (de Maine-et-Loire) dépose une motion « sur l'existence et l'utilité d'une *religion civile* en France [1] », et les arguments en sont encore puisés à la grande source de toute la politique religieuse de la Révolution, le chapitre VIII du IVe livre du *Contrat social.*

En somme donc, autant que l'on peut prouver l'influence d'un homme et d'un livre sur des faits aussi complexes, il me semble certain que le *Contrat social* a suggéré certaines mesures politiques, inspiré de nombreux projets constitutionnels et agi d'une façon réelle et profonde sur la politique religieuse de la plupart des révolutionnaires. Mais, quelle que soit l'importance de quelques-uns de ces faits, l'influence de Rousseau sur la Révolution me paraît surtout capitale en ce qu'elle a contribué à donner à l'idéal révolutionnaire sa forme précise. Souveraineté du peuple, liberté et égalité, voilà les trois dogmes fondamentaux, les trois mots fatidiques que l'on retrouve partout. Il serait évidemment ridicule de soutenir que cela vient uniquement du livre de Rousseau. Mais je crois que ce livre a puissam-

[1] Ce fait m'a été signalé par M. Mathiez, qui prépare un important travail sur la *Théophilanthropie et le culte décadaire.*

ment contribué, non seulement à familiariser les esprits avec ces trois idées, qui résument le *Contrat* (1) comme elles résument l'esprit *révolutionnaire*, mais surtout à en faire des sentiments vivants et passionnément aimés. En ce sens est vraie peut-être la parole mystique de Quinet : J.-J. Rousseau « représente d'avance » la Révolution « et la personnifie, autant qu'un individu peut représenter un système (2) ».



L'influence du *Contrat social* sur les doctrines des philosophes et des écrivains a été beaucoup moins grande, ou du moins plus restreinte et plus localisée qu'on ne le croit généralement. En France, on est embarrassé pour découvrir d'incontestables héritiers *politiques* de Rousseau. M. P. Janet (3) désigne comme ses disciples Turgot, Malesherbes et Bernardin de St-Pierre ; mais, pour les deux derniers, il s'agit d'une influence générale, sentimentale et morale en même temps que littéraire, que nous n'avons pas à étudier ici (4) ; — et le libéralisme économique de Turgot me paraît radicalement opposé à l'esprit du *Contrat* (5). On est tenté d'établir a priori un rapport

(1) *C. s.*, II, XI. « Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la *liberté* et l'*égalité*... » Liberté, égalité, c'était la devise républicaine sous la Convention et le Directoire ; cf. communication de M. Aulard à la Société de l'hist. de la Rév. fr., 29 mars 1903.

(2) Edgar Quinet, *La Révolution*, V, III (éd. du Centenaire, p. 159).

(3) *Hist. de la sc. polit.*, t. II, p. 417.

(4) Cependant Bernardin de St-Pierre, dans ses *Études de la nature* (1784), a touché en passant aux questions politiques.

(5) Voir plus haut, ch. I, § 5 et 6. L'idée de la liberté du commerce et de l'industrie, comme moyens d'augmenter la

entre l'école des économistes physiocrates et Rousseau, à cause du rôle de la *nature* dans les théories des uns et des autres ; mais le rapprochement serait superficiel, presque uniquement verbal, et, je crois, sans fondement historique : Rousseau a bien célébré le retour à la nature, l'agriculture et la vie champêtre, mais il suffit de lire son article *Économie politique* (1), pour voir combien profondément il diffère des hommes qui posaient, à cette époque même, les fondemeuts de cette science. — M. André Lichtenberger, qui a étudié de très près la naissance des théories socialistes au XVIIIe siècle, reconnaît surtout l'influence de Rousseau dans les œuvres de trois auteurs, inégalement obscurs, mais tous les trois secondaires, Raynal, Mercier et Restif de la Bretonne (2). On pourrait être tenté d'y ajouter Mably (3) et Condorcet (4) ; mais, en étudiant de

richesse publique et privée, aurait eu peu d'attraits pour Rousseau, dont on se rappelle le *Projet de constitution pour la Corse*: « Il faut que tout le monde vive et que personne ne s'enrichisse » (p. 91) ... « Je veux que la propriété de l'État soit aussi grande, aussi forte et celle des citoyens aussi faible, aussi petite qu'il est possible .. » (p. 100) (Œuvres et corr. inéd. publ. par M. Streckeisen-Moultou).

(1) C'est surtout une première esquisse du *Contrat social* et les questions économiques y sont étudiées presque uniquement, du point de vue de l'État, très sommairement et superficiellement d'ailleurs.

(2) A. Lichtenberger, *le Socialisme au XVIIIe siècle*, ch. VI.

(3) M. Paul Janet croit que « Mably doit être séparé de J.-J. Rousseau et rattaché à une autre origine » (celle de Platon). *Hist. de la sc. pol.*, t. II, p. 651.

(4) J'ai signalé plus haut l'influence du *Contrat social* sur le projet de constitution, dit *girondin*, préparé par Condorcet en 1793. Mais les idées les plus importantes et les plus caractéristiques de Condorcet, sa conception de l'application des mathématiques aux problèmes politiques, sa confiance dans la science et dans le progrès, ses projets pédagogiques, etc., me paraissent en opposition complète avec l'esprit du système de Rousseau. Condorcet a surtout subi l'influence de Turgot, et aussi de Voltaire. — Tout au plus pourrait-on signaler, au IIIe livre du

près ces deux hommes, on trouverait, je crois, que s'ils doivent quelque chose à Rousseau, comme tout leur siècle, ce n'est pas le *Contrat social* qui a inspiré et nourri leur pensée politique. — En France donc, si l'influence générale de l'œuvre de Rousseau a été profonde, du moins son *Contrat social* ne me paraît avoir suscité aucune école ni même aucune œuvre politique de réelle importance.

C'est en Allemagne que l'influence de la politique de Rousseau est surtout manifeste et précise. Comme l'a dit M. Albert Sorel : « l'éducation des Allemands les préparait à le comprendre, leurs sentiments le poussaient à l'admirer... Rousseau ne trouva nulle part un sol aussi fécond.. (1) », et « ... en Allemagne, où les institutions étaient fédérales,... la doctrine du *Contrat* conduisait à resserrer l'État, à rassembler la nation ; elle entrait tout naturellement dans le courant de l'histoire. Les disciples de Rousseau, qui furent en France des révolutionnaires, devinrent en Allemagne des réformateurs (2). » Mais, si cette influence s'est étendue jusqu'aux faits et aux institutions, c'est d'abord en se faisant allemande et en suscitant les doctrines des deux philosophes dont l'action a été la plus profonde sur le XIXe siècle allemand, Kant et Fichte.

On sait combien l'œuvre tout entière de Rousseau a produit sur Kant une impression vive et a contribué à la constitution de la philosophie critique (3). Hegel

Contrat, quelques tentatives de Rousseau, malheureuses d'ailleurs, pour introduire le langage mathématique dans la politique : mais cela est bien différent des idées exposées par Condorcet dans son *Tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales* (1787, publié en 1795).

(1) A. Sorel, *L'Europe et la Révolution*, I, II, § 2, p. 104.

(2) *Ibid.*, I, III, § 4, p. 185.

(3) Kant était un lecteur passionné des œuvres de Rousseau, notamment de l'*Émile* ; le portrait de Rousseau était seul placé

disait que la doctrine de Rousseau avait préparé celle de Kant et en avait fourni le fondement ([1]). M. Delbos va jusqu'à dire que Rousseau, plus que Hume, « réveilla Kant de son sommeil dogmatique ([2]) ». Et Kant déclare lui-même que c'est Rousseau qui l'a « ramené dans le droit chemin », alors qu'il se perdait dans la présomption et la curiosité de la science pure et lui a fait comprendre que l'objet essentiel de tout travail philosophique devait être : « restituer (ou faire ressortir) les droits de l'humanité ([3]) ». Mais si, dans une première période, Kant semble avoir été surtout séduit par les premiers ouvrages de Rousseau, dans la suite ([4]) les doctrines mêmes du *Contrat social* ont exercé sur sa pensée la plus durable influence : elles ont fourni à sa morale quelques-uns de leurs traits essentiels et directement inspiré ses théories politiques ([5]). Nul

dans sa chambre. Outre les allusions fréquentes qu'il fait dans ses œuvres aux théories de Rousseau on a publié des *Réflexions* relatives à Rousseau, que Kant avait écrites sur son exemplaire des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*. Cf. Delbos, *Essai sur la formation de la philos. prat. de Kant*, p. 125, note. — Lévy-Bruhl, l'*Influence de J.-J. Rousseau en Allemagne* (Annales de l'Éc. lib. des Sc. polit., 1887).

([1]) « Hume, Rousseau et Spinoza sont les trois points de départ de la philosophie allemande moderne... Rousseau proclame la volonté libre l'essence de l'homme. Ce principe est la transition à la doctrine de Kant, dont il est le fondement » Hegel, *Leç. sur l'hist. de la philos.* (édit. de Berlin, 1836, t. XV, p. 529).

([2]) Delbos, *ouv. cit.*, p. 116.

([3]) Kant, *Réflexions*, etc., éd. Hartenstein, t. VIII, p. 624.

([4]) Cf. la très intéressante note (p. 128) où M. Delbos discute la thèse de Höffding, d'après laquelle Kant aurait subi, à deux reprises différentes et dans des sens un peu divers, l'influence de Rousseau.

([5]) Cf. outre Delbos, I, chap. II, — Paul Janet, t. II, IV, IX, où l'influence du *Contrat* sur la morale kantienne est signalée, mais assez confusément indiquée, — Fouillée, l'*Idée moderne du Droit*, 1re partie, — Henry Michel, l'*Idée de l'État*, introduction. Cf. aussi, ci-dessus, ch. I, § 4, p. 31.

n'a, je crois, plus profondément compris le système du *Contrat social*, et n'a mieux donné aux théories politiques essentielles de Rousseau toute leur signification et toute leur valeur ([1]).

Si la valeur philosophique du système de Fichte est moins grande, peut-être son action sur la politique allemande a-t elle été plus directe et plus immédiatement sensible ([2]). Or, lui aussi se réclame explicitement de la doctrine du *Contrat social* et prétend même en tirer des conséquences pleinement démocratiques, devant lesquelles peut être aurait reculé Rousseau. Il dit, dans la préface de ses *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française* (1793) : « Rousseau, que vous ne vous lassez pas d'appeler un rêveur au moment même où ses rêves se réalisent sous vos yeux, eut beaucoup trop de ménagements pour vous, ô empiriques : ce fut là sa faute. ([3]) » Il professe, dans toute sa rigueur, la doctrine du contrat social et reconnaît aux citoyens le droit de modifier toutes les conventions antérieures, même de se détacher du corps politique pour former un État à part.

La théorie rationaliste du contrat social et de la souveraineté populaire a donc exercé l'influence la plus précise sur la révolution philosophique allemande de la fin du XVIIIe siècle : le contrat y est conçu comme « une idée », non pas comme un fait historique, et c'est à la

([1]) Je ne puis exposer ici la philosophie politique de Kant : on en trouvera un excellent résumé dans Paul Janet, *ouvr. cit.*, et Th. Ruyssen, *Kant* (Paris, 1900). L'influence du *Contrat* est particulièrement manifeste dans la *Doctrine du Droit*, et les *Rapports de la théorie et de la pratique* (traduction des *Eléments métaphysiques du Droit*, par Barni).

([2]) Pour l'influence de Rousseau sur Fichte, voir Paul Janet, t. II, IV, IX, — Henry Michel, *ouvr. cit.*, *ibid.*, — Lévy-Bruhl, *art. cit.* Dans le livre récent de M. Xavier Léon sur la *Philosophie de Fichte* (1902), la politique est malheureusement négligée.

([3]) Trad. Barni, préf., p. 87 (cité par H. Michel, *ouvr. cité*).

lumière de cette idée que l'on détermine les droits et les devoirs des individus et des gouvernements. Par là, les théories de Rousseau se sont trouvées reprendre une nouvelle vigueur, et ont atteint de nouveaux cercles d'esprits. Mais cela rend naturellement d'autant plus compliquée l'étude de l'influence ultérieure du système.

*
* *

Je ne chercherai pas à poursuivre cette étude pour le XIXe siècle : à mesure qu'on s'éloigne de la source première, les difficultés s'accumulent. Je crois d'ailleurs que l'influence *directe* de la politique de Rousseau et du *Contrat social* y a été bien moins grande qu'on ne serait tenté de le supposer. Ni les partis politiques, ni les sociologues, ni les philosophes ne lui ont peut-être accordé l'attention qu'il mérite, et cela, pour des raisons multiples.

D'abord, dès le début du XIXe siècle, s'est créée la « légende » du *Contrat social* et l'on a commencé à n'en plus bien entendre l'esprit. Comme la Révolution en général, mais surtout les Jacobins, et plus particulièrement Robespierre s'étaient hautement réclamés des doctrines du philosophe de Genève, on n'a plus voulu voir dans Rousseau que l'apologiste par avance ou du moins le théoricien de la Terreur. On n'a plus lu le *Contrat social* qu'à travers les souvenirs de la Révolution, et tout le parti libéral a proclamé que ce livre n'était qu'un manuel du despotisme et de la tyrannie. Alors que Madame de Staël et Mirabeau y avaient trouvé « les plus saines idées de la liberté », Benjamin Constant (1), Royer-Collard, Lamartine, etc.,

(1) Voir la vigoureuse et précise critique que Benjamin Constant dirige contre les théories du *Contrat* (*Princ. de polit. const.*, chap. I, p. 10 et suiv.); j'en résume les idées essentielles : — Rousseau oublie, dans sa théorie de la souveraineté illimitée du peuple, que cet être abstrait, le souverain, ne peut agir qu'en délé-

dénonçaient Rousseau comme le défenseur de la tyrannie, « le grand anarchiste de l'humanité » ([1]) « le tribun des sentiments justes et des idées fausses ([2]) ». Lamartine écrivait : « Le *Contrat social* est le livre fondamental de la Révolution française. C'est sur cette pierre, pulvérisée d'avance, qu'elle s'est écroulée de sophismes : que pouvait-on édifier de durable sur tant de mensonges ?.... » ([3]). On oubliait ou on ne voulait pas voir l'effort tenté par Rousseau pour concilier la liberté et l'autorité et l'on n'examinait pas si la démocratie pouvait vraiment reposer sur un autre principe que celui de la souveraineté populaire.

Mais, tandis que Rousseau était ainsi méconnu et combattu par les modérés, doctrinaires et libéraux, ses

guant sa puissance à quelques-uns, et que, dès lors, tous les attributs préservateurs que Rousseau reconnaissait au souverain disparaissent. « L'action qui se fait au nom de tous étant nécessairement, de gré ou de force, à la disposition d'un seul ou de quelques-uns, il arrive qu'en se donnant à tous il n'est pas vrai qu'on ne se donne à personne : on se donne au contraire à ceux qui agissent au nom de tous. » Donc, la condition n'est pas égale pour tous ; tous n'acquièrent pas autant de droits qu'ils en cèdent, car « le résultat de ce qu'ils sacrifient est ou peut être l'établissement d'une force qui leur enlève ce qu'ils ont. » Aussi Rousseau, effrayé de ces conséquences, a déclaré que la souveraineté ne peut être ni aliénée, ni déléguée, ni représentée : c'est dire qu'elle ne peut être exercée. — Je renvoie, pour la discussion de ces idées, au chap. I, § 6, de cette introduction : Benjamin Constant me paraît oublier que la volonté générale s'exprime précisément par la loi, et que, selon Rousseau, « ceux qui agissent au nom de tous » n'ont d'autre puissance que celle qui leur est conférée, dans la mesure strictement nécessaire, par la loi elle-même.

([1]) Lamartine, *J.-J. Rousseau, son faux Contrat social et le vrai Contrat social* (1866), p. 125. — Dans cet ouvrage passionné où Lamartine expose une extraordinaire politique « spiritualiste » et mystique (voir surtout 3e partie), quelques principes du *Contrat* sont discutés avec détail (2e partie), mais ni l'esprit ni parfois le sens littéral n'en sont compris par Lamartine.

([2]) *Ibid.*, p. 15.

([3]) *Ibid.*, p. 93.

théories politiques ne rencontraient pas beaucoup plus de faveur dans les partis avancés ni dans les diverses écoles philosophiques. Quelques-uns des anciens socialistes français d'avant 1848 se sont bien réclamés de ses doctrines ; par exemple, Pierre Leroux ([1]), Louis Blanc, les apôtres de la « fraternité », qui opposent le « sentiment » de Rousseau à la froide « raison » de Voltaire ([2]). Mais ni les Positivistes, — car, malgré plus d'une analogie dans les idées, la différence des méthodes est si grande qu'ils n'ont que défiance pour la « métaphysique » du *Contrat*, — ni même, en général, les Saint-Simoniens, dont les vues économiques sont tout autres, — ni les socialistes modernes, quelques-uns, comme Proudhon ([3]), à qui conviendrait mieux peut-être le

([1]) *Revue sociale*, 1845, t. I, p. 109.

([2]) L. Blanc, *Hist de la Révol.*, t. II, IX, v.

([3]) P.-J. Proudhon a fait du *Contrat social* une très intéressante critique, violente, injuste et haineuse, mais en quelques parties solide et profonde, dans son *Idée générale de la Révolution au XIX*e *siècle*, IV, I (p. 115-125). Avec Benjamin Constant, mais dans un camp tout opposé, il est le plus sérieux adversaire de Rousseau. Il lui reproche de n'avoir pas établi d'abord une théorie juridique, solide et précise du Contrat selon les principes du Droit : le contrat social de Rousseau n'est qu' « un acte constitutif d'arbitres » ; on peut le comparer « à un traité de commerce dans lequel auraient été supprimés les noms des parties, l'objet de la convention, la nature et l'importance des valeurs, produits et services pour lesquels on devrait traiter,... tout ce qui fait, en un mot, la matière des contrats, et où l'on ne serait occupé que de pénalités et de juridictions. » Rousseau s'inquiète uniquement de « la protection et la défense des biens et des personnes », mais il néglige l'essentiel, à savoir le mode d'acquisition et de transmission des biens, le travail, l'échange, la valeur, le prix des produits, etc. : « son programme parle exclusivement de droits politiques ; il ne reconnaît pas de droits économiques ». Ce « pacte de haine », ce « serment de guerre sociale », réorganise la tyrannie. en la faisant dériver du peuple. « Après avoir fait, sous le titre décevant de *Contrat social*, le code de la tyrannie capitaliste et mercantile, le charlatan genevois conclut à la nécessité du prolétariat, à la subalternisation du travailleur, à la dictature et à l'inquisition. »

nom d'anarchistes, parce qu'ils ne pardonnent pas à Rousseau d'avoir voulu renforcer la puissance de l'État, mais tous parce qu'ils lui reprochent à bon droit d'avoir entièrement subordonné les questions sociales aux questions politiques, et méconnu ou dénaturé l'importance des faits économiques, — ni les « démocrates » (1), parce qu'ils répugnent instinctivement à la reconnaissance expresse de l'absolue souveraineté populaire, et qu'à vrai dire, ils n'ont pas de système politique logique et complet, — ni les sociologues, philosophes et savants, qui étudient surtout les faits de l'histoire, les lois de la biologie ou de la psychologie, et qui, à force d'avoir réfuté « jusqu'à satiété (2) » l'interprétation *historique* du contrat social (interprétation qui est, comme on l'a vu, une déformation complète des idées de Rousseau), oublient volontiers que la vraie signification du contrat est morale et logique, et, comme M. Sumner-Maine, s'étonnent de « la fascination singulière » qu'exerce « cette erreur spéculative » sur « ceux qui pensent légèrement en tout pays (3) », — ne peuvent être regardés comme des disciples, mais bien au contraire comme des adversaires de la pensée politique de Rousseau.

Peut-être cependant peut-on découvrir aujourd'hui, aussi bien dans la philosophie et dans la sociologie que dans la politique contemporaine, un certain mouvement plus sympathique à l'esprit du *Contrat social.* D'une part, les philosophes commencent peut-être à mieux sentir qu'à la base de tout système politique, il faut

(1) Je désigne par ce mot vague et commode les politiques, diversement dénommés selon les époques et les pays (radicaux, radicaux-socialistes, etc.), qui attribuent à l'État un rôle plus étendu que la stricte protection des droits individuels et lui demandent de travailler à réaliser l'égalité ou la justice sociale.

(2) E. Faguet, *ouvr. cit.*

(3) H. Sumner-Maine, l'*Ancien Droit,* trad. franç. (1874), ch. IX, p. 84.

poser des principes moraux auxquels adhère le cœur en même temps que l'intelligence, et ils ne regardent plus autant comme de la vaine métaphysique la détermination a priori des fins de la vie sociale [1]. Et, d'autre part, à mesure que se découvre mieux l'impuissance du « libéralisme », hérité des doctrinaires et des anciens économistes, à résoudre les problèmes sociaux et même à assurer la vie du corps politique, on est amené à se demander si la liberté, en quelque sorte égoïste et passive, à laquelle ils prétendaient réduire « la liberté à la moderne », est bien la vraie liberté, celle qu'exige la justice et l'intérêt de tous, et si elle ne serait pas au contraire une liberté de privilégiés, abritant sous le nom de droits naturels des avantages sociaux auxquels ils ne veulent pas renoncer. C'est peut-être un intéressant symptôme que l'importance que reprend parmi nous l'idée d'égalité, et le rapprochement — tout au moins théorique — qui rattache cette idée à celle de liberté [2]. Au lendemain du jour où l'on a cru utile de rappeler, et d'opposer à la morale moderne, quelques-unes des idées de la morale antique [3], peut-être est-il non moins nécessaire de relier à nouveau, comme l'avait fait Rousseau, « la liberté des modernes » à « la liberté des anciens ». La doctrine du *Contrat social*, si nous avons eu raison d'y voir une théorie cohérente et solide de la souveraineté populaire, — non pas la négation de la liberté individuelle, mais la conciliation de la liberté individuelle avec la liberté politique

[1] Cf. Henry Michel, l'*Idée de l'État*, introd. ; — Ch. Andler, *Les origines du socialisme d'État en Allemagne*, introd. ; — C. Bouglé, *Les Sciences sociales en Allemagne*, fin.

[2] Cf. les articles sur *La Crise du Libéralisme*, de MM. Bouglé, Lanson, Parodi, Jacob, Lapie, etc., dans la *Revue de Métaph. et de Morale* (1902-1903) ; voir aussi la thèse de M. C. Bouglé, *les Idées égalitaires*, 1899.

[3] V. Brochard, *la Morale ancienne et la Morale moderne*, Revue philosophique (janv. 1901).

par l'idée d'égalité — n'a donc peut-être pas épuisé toute sa fécondité et il est bon d'en proposer l'étude à quiconque se croit animé de l'esprit démocratique.

« Quand le courant des idées publiques sera aux choses saines et généreuses, écrivait Sainte-Beuve [1], la renommée de Jean-Jacques revivra. » On aimerait à penser que cette espérance est à la veille de se réaliser.

[1] Lettre à Ernest Hamel (cité par Grand-Carteret, *Rousseau jugé par les Français d'aujourd'hui*, 1890).

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

Dans cette notice, je ne signale aucun des ouvrages généraux, tels que les histoires de la littérature ou de la philosophie, les histoires de la Révolution ou du XVIIIe siècle, etc., où l'œuvre politique de Rousseau se trouve étudiée en passant; j'ai mentionné les plus importants dans les notes de l'Introduction. Je me suis borné ici aux ouvrages qui traitent *spécialement* de ses théories politiques, et je ne me dissimule pas que la liste ci-dessous est encore loin d'être complète.

J'ai marqué d'un * quelques ouvrages que je regarde comme particulièrement importants pour l'étude du *Contrat social*.

I. — Œuvres de Rousseau

1° Éditions du Contrat social

Le Contrat social ou Principes du Droit politique, chez Marc-Michel Rey, Amsterdam, 1762.

(Pour l'histoire bibliographique — assez compliquée — de cette première édition et de celles qui l'ont immédiatement suivie, voir Dreyfus-Brisac, *introd.*, p. XXXIV et suivantes).

* E. Dreyfus-Brisac, *Le Contrat social*, *édition comprenant, avec le texte définitif, les versions primitives de l'ouvrage, collationnées sur les Mss. autographes de Genève et de Neufchâtel, une introduction et des notes*, Paris, Alcan, 1896.

Entre l'édition princeps de 1762 et l'édition Dreyfus-Brisac, de 1896, aucune édition ne me paraît vraiment importante. Les éditions spéciales sont même relativement rares au XIXe siècle ; parmi les plus récentes, on peut signaler celle de la *Librairie des Bibliophiles* (Jouaust), 1889, avec préface par Jean Larocque.

2° Ouvrages de Rousseau relatifs a la politique

Pour les ouvrages importants, tels que l'*Émile*, les *Lettres de la Montagne*, etc., voir ci-dessus, Introduct. p. 4 et 5.

Dans la *Correspondance* que donnent toutes les éditions des œuvres complètes de Rousseau, voir surtout :

Lettre à Voltaire, du 18 août 1756.
» *M. Ustéri*, du 15 juillet 1763.
» *au Marquis de Mirabeau*, du 26 juillet 1767.

Consulter en outre :

Alf. de Bougy et Bovet, *Fragments inédits de J.-J. Rousseau*, Paris, 1853.

Bosscha, *Lettres inédites de J.-J. Rousseau à M.-M. Rey*, Amsterdam-Paris, 1858.

* G. Streckeisen-Moultou, *Œuvres et correspondances inédites de J.-J. Rousseau*, Paris, 1861.

J.-J. Rousseau, fragments inédits, Biblioth. universelle (Revue suisse et étrangère), t. xii, Genève, 1861.

Alb. Janssen, *Fragments inédits, recherches biographiques et littéraires*, Paris, 1882.

Alexeief, *Études sur J.-J. Rousseau*, 2 vol. (en russe), Moscou, 1887 (contient en appendice, dans le second volume, le *ms. de Genève*).

Dreyfus-Brisac, *ouv. cit.*, appendices I, II et III.

II. — Ouvrages relatifs aux théories politiques de Rousseau

1° Ouvrages exclusivement ou principalement consacrés a la politique de Rousseau

Anticontrat social, dans lequel on réfute d'une manière claire, utile et agréable les principes posés dans le Contrat social de J.-J. Rousseau, citoyen de Genève, par P.-L. Beauclair, *citoyen du Monde*, La Haye, 1764.

M.-P. Berthier (jésuite), *Réfutation du Contrat social*, Paris, 1789.

(Pamphlet anonyme) *J.-J. Rousseau aristocrate*, Paris, 1790.

Mercier, *De J.-J. Rousseau considéré comme un des premiers auteurs de la Révolution*, 2 vol., Paris, 1791.

Ph. Gudin. *Supplément au Contrat social, applicable particulièrement aux grandes nations*, Paris, 1791.

Kahle, *Rousseau's Contrat social*, Berlin, 1834.

Lamartine, *J.-J. Rousseau, son faux Contrat social et le vrai Contrat social*, Paris, 1866.

Krömer, *Der Staatsvertrag*, Leipzig, 1872.

Arntzenius, *De Staatsleer van J.-J. Rousseau*, Leiden, 1873.

F. Nourrisson, *La politique de Rousseau*, dans le *Correspondant*, août-sept. 1883.

Mentha, *Discours sur le système politique de Rousseau*, Neufchâtel, 1888.

E. Champion, *Un jugement à reviser*, dans la *Revue bleue*, fév. 1889.

J. Vuy, *Origine des idées politiques de J.-J. Rousseau*, 2e éd., Genève et Paris, 1889.

A. Bertrand, *Le texte primitif du Contrat social*, Paris, 1891.

J. Izoulet, *De J.-J. Russeo, utrum misopolis fuerit an philopolis*, Paris, 1894.

M. Liepmann, *die Staatstheorie des Contrat social*, Halle, 1896.

* M. Liepmann, *die Rechtsphilosophie des J.-J. Rousseau*, Berlin, 1898.

* F. Haymann, *J.-J. Rousseau's Sozialphilosophie*, Leipzig, 1898.

G. Mayer, *Quelques observations sur le socialisme de J.-J. Rousseau*, Bruxelles, 1900.

K. Diehl, article *Rousseau*, dans le Handwőrterbuch der Staatswissenschaft, de Conrad et Lexis, 2e éd., 1901.

2° Autres ouvrages où la politique de Rousseau est spécialement étudiée

Benjamin Constant, *Cours de politique constitutionnelle*, 2 vol., 1re édit., 1818-1820.

Proudhon, *Idée générale de la Révolution au* XIXe *siècle*, Paris, 1851.

Saint-Marc Girardin, *J.-J. Rousseau, sa vie et ses ouvrages* (cours de 1848-51), 2 vol., Paris, 1875.

Fr.-J. Stahl, *Philosophie des Rechts*, 3e éd., 1854.

Mohl, *Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaft*, t. I, Erlangen, 1855.

E. Bersot, *Études sur le XVIIIe siècle*, t. II, Paris, 1855.

L. von Stein, *Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der französischen Revolution*, 2e édition, Leipzig, 1855.

Baudrillart, *Études de philosophie morale*, Paris, 1858 (t. I, p. 67 sqq. : *J.-J. Rousseau et le Socialisme d'aujourd'hui.*)

Gaberel, *Rousseau et les Genevois*, 1858.

Bluntschli, *Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik*, Munich, 1864.

J. Barni, *Histoire des idées politiques et morales au XVIIIe siècle*, t. II, Paris, 1865.

G. Streckeisen-Moultou, *J.-J. Rousseau, ses amis et ses ennemis*, 2 vol., 1865.

Christensen, *Studien über J.-J. Rousseau*, Flensburg, 1869.

Ahrens, *Naturrecht*, t. I, Vienne, 1870.

John Morley, *Rousseau*, 2 vol., Londres, 1873.

Brockerhoff, *J.-J. Rousseau, sein Leben und seine Werke*, Leipzig, 1873-74.

F. Rocquain, *L'esprit révolutionnaire avant la Révolution*, Paris, 1875.

* *J.-J. Rousseau jugé par les Genevois d'aujourd'hui*, conférences faites à Genève par J. Braillard, H.-F. Amiel, A. Oltramare, J. Hornung (*les Idées politiques)*, A. Bouvier et Marc Monnier, Genève, 1879.

A. Fouillée, *la Science sociale contemporaine*, Paris, 1880.

Gumplowicz, *Rechtsstaat und Sozialismus*, 1881.

Jansen, *Zur Litteratur über Rousseau's Politik (Preussische Jahrbücher)*, 1882.

Ch. Borgeaud, *J.-J. Rousseau's Religionsphilosophie* (d'après des documents inédits), Genève, 1883.

Ch. Renouvier, trois articles sur *Rousseau*, dans la *Critique philosophique*, t. xxv, 1884.

Koch, *Die Verfassung von Genf und Rousseau's Contrat social (Historische Zeitschrift*, 1886).

Paul Janet, *Histoire de la science politique*, t. II, 3e éd., Paris, 1886.

E. Champion, *L'esprit de la Révolution française*, Paris, 1887.

Lévy-Bruhl, *L'influence de J.-J. Rousseau en Allemagne*, dans les *Annales de l'Éc. des Sc. polit.*, 1887.

Mahrenholtz, *J.-J. Rousseau's Leben, Geistesentwickelung und Hauptwerke*, Leipzig, 1889 (avec bibliographie).

J. Grand-Carteret, *J.-J. Rousseau jugé par les Français d'aujourd'hui*, Paris, 1890 (avec bibliographie).

R. Fester, *Rousseau und die deutsche Geschichtephilosophie*, Stuttgart, 1890.

H. Baudouin, *la Vie et les Œuvres de J.-J. Rousseau*, 2 vol., Paris, 1891 (avec bibliographie).

G. Jellinek, *die Erklärung der Menschen-und Bürgerrechte*, Leipzig, 1895 (traduction française, Paris, 1902).

Stammler, *Theorie des Anarchismus*, Berlin, 1894.

» *Wirtschaft und Recht*, Leipzig, 1896.

Kritschewsky, *J.-J. Rousseau und St-Just*, Bern, 1895.

* A. Lichtenberger, *le Socialisme au XVIIIe siècle*, Paris, 1895.

* Max Landmann, *Der Souveränitätsbegriff bei den französischen Theoretikern von Jean Bodin bis auf J.-J. Rousseau*, Leipzig, 1896.

A. Chuquet, *J.-J. Rousseau* (Collection des grands écrivains), Paris, 1896.

G. Koch, *Beiträge zur Geschichte der politischen Ideen und der Regierungspraxis*, 1896.

Henry Michel, *l'Idée de l'État*, Paris, 1896.

Rehm, *Geschichte der Staatsrechtswissenschaft*, Leipzig, 1896.

H. Höffding, *Rousseau und seine Philosophie* (Frommans Klassiker), 1897.

J. Clark Murray, *Rousseau, his position in the history of philosophy* (*Philosophical Review*, t. VIII).

Ph. Sagnac, *La législation civile de la Révolution française*, Paris, 1898.

A. Espinas, *La philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution*, Paris, 1898.

Rehm, *Allgemeine Staatslehre*, Leipzig, 1899.

* Otto Gierke, *J. Althusius, Die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 2e édit., Breslau, 1902.

* E. Faguet, *la Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, Paris, 1902.

F. Nourrisson, *Rousseau et le Rousseauisme*, Paris, 1903.

DU
CONTRAT SOCIAL
OU
PRINCIPES DU DROIT POLITIQUE

PAR

J.-J. ROUSSEAU
Citoyen de Genève.

Fœderis æquas
Dicamus leges.
Virg., *Æneid.*, XI.

AVERTISSEMENT [1]

Ce petit traité est extrait d'un ouvrage plus étendu [2]*, entrepris autrefois sans avoir consulté mes forces, et abandonné depuis longtemps. Des divers morceaux qu'on pouvait tirer de ce qui était fait, celui-ci est le plus considérable, et m'a paru le moins indigne d'être offert au public. Le reste n'est déjà plus.*

(1) Je reproduis le texte de l'édition Dreyfus-Brisac, sauf quelques légères modifications dont j'indiquerai les principales.

(2) Voir ci-dessus, Introduction, p. 4.

LIVRE PREMIER

Je veux chercher si, dans l'ordre civil, il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre [1], en prenant les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles peuvent être [2]. Je tâcherai

[1] Ces mots ne donnent pas une idée très exacte de l'objet de l'ouvrage. Par *ordre civil*, Rousseau entend l'organisation générale de la société, et non les relations de particulier à particulier que considère aujourd'hui notre « droit civil ». Il veut étudier les principes constitutifs de toute société ; cela se rapporterait plutôt à ce que nous nommons aujourd'hui « droit public ».

[2] Cette formule très importante marque bien le but poursuivi par Rousseau et distingue nettement le *Contrat social* de l'*Esprit des Lois* de Montesquieu. Celui-ci avait voulu dégager la philosophie des lois réelles et « du droit positif des gouvernements établis », comme le remarque Rousseau lui-même, dans l'*Émile* (liv. V). Il avait donc dû prendre les lois *telles qu'elles sont* et chercher comment les hommes pouvaient s'y accommoder. Au contraire, Rousseau veut traiter des « principes du droit politique », d'une façon abstraite et générale, cherchant ce que les lois *peuvent* être et, par conséquent, *doivent* être pour convenir à la nature de l'homme et aux conditions de toute société. C'est donc de la connaissance de l'homme, tel qu'il est, que Rousseau va déduire les principes généraux d'une constitution politique rationnelle : il s'appuie sur la morale et la logique, non sur l'histoire ou la jurisprudence. « ...Je cherche le droit et la raison, et ne dispute pas des faits. » (Ms. de Genève, I, v).

d'allier toujours dans cette recherche ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées.

J'entre en matière sans prouver l'importance de mon sujet. On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la politique (1). Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la politique. Si j'étais prince ou législateur, je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu'il faut faire ; je le ferais, ou je me tairais.

Né citoyen d'un État libre (2), et membre du souverain, quelque faible influence que puisse avoir ma voix dans les affaires publiques, le droit d'y voter suffit pour m'imposer le devoir de m'en instruire : heureux, toutes les fois que je médite sur les gouvernements, de trouver toujours dans mes recherches de nouvelles raisons d'aimer celui de mon pays (3) !

(1) Cf. Descartes, *Disc. de la Méthode*, 2e partie : « ...Je ne saurais aucunement approuver ces humeurs brouillonnes et inquiètes qui, n'étant appelées *ni par leur naissance ni par leur fortune* au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours en idée quelque nouvelle réformation. » — Descartes, homme du XVIIe siècle, n'osait pas appliquer les règles de sa méthode à l'étude des questions religieuses et politiques : les philosophes du XVIIIe siècle se sont au contraire proposé d'examiner les unes et les autres avec « les yeux de la raison ». C'est là l'œuvre essentielle de Montesquieu, de Voltaire et de Rousseau.

(2) La république de Genève.

(3) Montesquieu dit, de même, dans la Préface de l'*Esprit des Lois* : « Je lui rends grâces (au ciel) de ce qu'il m'a fait naître dans le gouvernement où je vis (la monarchie française) et de ce qu'il a voulu que j'obéisse à ceux qu'il m'a fait aimer. » Ce sont là, sans doute, chez Montesquieu comme chez Rousseau, des paroles de prudence,

CHAPITRE Ier

SUJET DE CE PREMIER LIVRE

L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question.

Si je ne considérais que la force, et l'effet qui en dérive, je dirais : « Tant qu'un peuple est contraint d'obéir et qu'il obéit, il fait bien ; sitôt qu'il peut secouer le joug, et qu'il le secoue, il fait encore mieux ; car, recouvrant sa liberté par le même droit qui la lui a ravie, ou il est fondé à la reprendre, ou on ne l'était point à la lui ôter. » Mais l'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature ; il est donc fondé sur des conventions. Il s'agit de savoir quelles sont ces conventions. Avant d'en venir là, je dois établir ce que je viens d'avancer [1].

destinées à amortir les persécutions probables. Pourtant, elles expriment aussi, chez l'un et chez l'autre, des sentiments sincères et des tendances naturelles : Montesquieu est libéral, mais essentiellement monarchiste ; Rousseau, malgré les critiques qu'il formula souvent contre la constitution de Genève, aima toujours à se dire « républicain » de naissance et de cœur. Voir notamment sa lettre au libraire Rey, après la publication du *Contrat*, 29 mai 1762. Cf. Introd., chap. II, p 59 et suiv.

[1] La concision de ce chapitre le rend fort obscur. Voici quel est, je crois, l'ordre des idées : — L'homme, naturellement libre, se trouve en fait aujourd'hui soumis à

CHAPITRE II

DES PREMIÈRES SOCIÉTÉS

La plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle [1] est celle de la famille : encore les enfants ne restent-ils liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Les enfants, exempts de l'obéissance qu'ils devaient au père, le père, exempt des soins qu'il devait aux enfants, rentrent tous également dans l'indépendance. S'ils continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement, c'est volontairement ; et la famille elle-même ne se maintient que par convention.

mille contraintes : cela est vrai du riche comme du pauvre, du roi comme du sujet. Je ne me propose pas d'expliquer par quelle série de transformations historiques la société est arrivée peu à peu à l'état actuel : c'est là une question de fait que je ne puis résoudre. Je prétends seulement examiner d'après quels principes on peut justifier l'existence d'un ordre social dans lequel les hommes ne jouissent pas de leur liberté naturelle. Or, on en a donné deux principales raisons : 1° la force; 2° une autorité naturelle de certains hommes sur leurs semblables. Je vais montrer que ces deux explications ne valent rien et que le seul principe légitime qui lie les hommes réside dans une convention. — C'est, en quelques lignes, le résumé des chap. II, III, IV et V, où toutes ces idées vont être développées et discutées.

(1) Dans ce passage, naturel signifie nécessaire : c'est ce que nous subissons, sans choix ni volonté, comme une conséquence nécessaire de la nature des choses. Ainsi, la famille, à ses débuts, est la seule société *naturelle*, parce que les membres en sont liés par une nécessité supérieure à leur volonté et qui se manifeste sous la forme de l'*instinct*, la nécessité d'assurer la continuation de l'espèce.

Cette liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme [1]. Sa première loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu'il se doit à lui-même ; et sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à le conserver, devient par là son propre maître.

La famille est donc, si l'on veut [2], le premier modèle des sociétés politiques : le chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfants ; et tous, étant nés égaux et libres, n'aliènent leur liberté que pour leur utilité. Toute la différence est que, dans la famille, l'amour du père pour ses enfants le paye des soins qu'il leur rend ; et que, dans l'État, le plaisir de commander supplée à cet amour que le chef n'a pas pour ses peuples [3].

(1) Cette liberté primitive et commune, c'est-à-dire également possédée par tous, n'est ici fondée par Rousseau sur aucun principe métaphysique, mais sur les conditions en quelque sorte physiologiques de la vie elle-même : la liberté est la conséquence de cette loi de conservation qui pousse tous les êtres à durer, à vouloir vivre, et sans laquelle la vie disparaîtrait. La famille, en tant que lien naturel et pendant la jeunesse de l'enfant seulement, puis la liberté de ce même enfant devenu capable de subvenir à ses besoins, en résultent également : ce sont d'abord des instincts et des faits nécessaires ; la raison intervient ensuite pour les justifier, les diriger et les limiter.

(2) Rousseau accepte, à la rigueur, la comparaison classique et banale de la société et de la famille. Mais il a voulu d'abord établir que la famille elle-même, en tant qu'elle survit au premier besoin naturel, est le résultat d'une convention tacite. La ressemblance de la société avec la famille ne pourra donc plus servir d'objection contre la thèse de Rousseau, à savoir que toutes les institutions sociales reposent sur une convention.

(3) Signalons ici, une fois pour toutes, ce ton d'ironie

Grotius (1) nie que tout pouvoir humain soit établi en faveur de ceux qui sont gouvernés : il cite l'esclavage en exemple (2). Sa plus constante manière de raisonner est d'établir toujours le droit par le fait (*a*). On pourrait employer une méthode plus conséquente, mais non plus favorable aux tyrans.

Il est donc douteux, selon Grotius, si le genre

mordante, très fréquent dans le *Contrat*. Rousseau ayant cru devoir s'imposer dans cet ouvrage un style calme et scientifique, sa sensibilité, qui se répandait ailleurs en effusions oratoires et lyriques, se révèle fréquemment sous cette forme.

(1) Grotius, jurisconsulte et historien hollandais, qui vécut longtemps en France, à la cour de Louis XIII, et qui publia à Paris, en 1625, son plus célèbre ouvrage, un grand traité latin en trois livres sur le *Droit de la Guerre et de la Paix*, dont il sera souvent question dans le *Contrat*. Cet ouvrage, bientôt traduit dans toutes les langues de l'Europe, a fait longtemps autorité dans toutes les controverses politiques. Les passages que vise ici Rousseau se trouvent au IIIe livre, où Grotius traite des lois de la guerre et des droits qu'elle confère ou qu'elle suppose.

(2) La discussion de la thèse de Grotius se rattache à ce qui précède et à ce qui suit par un lien que l'on aperçoit mal tout d'abord. — Rousseau vient de montrer que la famille ne détruit pas la liberté naturelle de tous les hommes, puisqu'elle repose bientôt elle-même sur une convention. Eh bien, l'esclavage ne peut être invoqué davantage contre cette liberté, parce que le prétendu droit du maître sur son esclave se ramène au droit de la force, que Rousseau discutera dans le chapitre III, et que l'esclavage est d'ailleurs absurde et immoral (chap. IV).

(*a*) « Les savantes recherches sur le droit public ne sont souvent que l'histoire des anciens abus ; et on s'est entêté mal à propos, quand on s'est donné la peine de les trop étudier. » (*Traité des intérêts de la France avec ses voisins*, par M. le Marquis d'Argenson). Voilà précisément ce qu'a fait Grotius. (*Note de Rousseau*).

humain appartient à une centaine d'hommes, ou si cette centaine d'hommes appartient au genre humain : et il paraît dans tout son livre pencher pour le premier avis. C'est aussi le sentiment de Hobbes ([1]). Ainsi, voilà l'espèce humaine divisée en troupeaux de bétail, dont chacun a son chef, qui le garde pour le dévorer.

Comme un pâtre est d'une nature supérieure à celle de son troupeau, les pasteurs d'hommes, qui sont leurs chefs, sont aussi d'une nature supérieure à celle de leurs peuples. Ainsi raisonnait, au rapport de Philon ([2]), l'empereur Caligula, concluant assez bien de cette analogie que les rois étaient des dieux, ou que les peuples étaient des bêtes.

Le raisonnement de ce Caligula revient à celui de Hobbes et de Grotius. Aristote, avant eux tous, avait dit aussi que les hommes ne sont point natu-

([1]) Hobbes, célèbre philosophe anglais du XVIIe siècle (1598-1679), dont il sera souvent question dans le *Contrat*. Dans les livres *Du Citoyen* et *Léviathan*, il avait expliqué, avant Rousseau, le passage de l'état naturel, où tous les appétits sont déchaînés (*homo homini lupus*), à l'état social, où chaque membre de l'État reconnaît des droits et des lois inviolables qui protègent la personne des autres comme la sienne propre (*homo homini deus*). Mais Hobbes bâtit son système sur la *crainte* et sur la *force*, et il aboutit à justifier le pouvoir absolu des *gouvernements*, ce qui l'a fait considérer comme l'apologiste de la politique despotique des Stuarts. S'il y a donc des analogies nombreuses entre Hobbes et Rousseau (voir notamment IV, VIII), l'esprit et les conclusions des deux doctrines sont profondément distinctes. Voir le livre de M. Georges Lyon, la *Philosophie de Hobbes*.

([2]) Philon d'Alexandrie ou Philon le Juif, mort vers 54 ap. J.-C.

rellement égaux, mais que les uns naissent pour l'esclavage, et les autres pour la domination [1].

Aristote avait raison; mais il prenait l'effet pour la cause. Tout homme né dans l'esclavage naît pour l'esclavage, rien n'est plus certain. Les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir ; ils aiment leur servitude, comme les compagnons d'Ulysse aimaient leur abrutissement (*a*). S'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués [2].

Je n'ai rien dit du roi Adam, ni de l'empereur Noé, père de trois grands monarques qui se partagèrent l'univers, comme firent les enfants de Saturne, qu'on a cru reconnaître en eux. J'espère qu'on me saura gré de cette modération ; car, descendant directement de l'un de ces princes, et peut-être de la branche aînée, que sais-je si, par la vérification des titres, je ne me trouverais point le légitime roi du genre humain? Quoi qu'il en soit, on ne peut disconvenir qu'Adam n'ait été souverain du monde, comme Robinson de son île, tant qu'il en fut le seul habitant, et ce qu'il y avait de commode dans cet empire était que le monarque, assuré sur son trône, n'avait à craindre ni rébellions, ni guerres, ni conspirateurs.

(1) Aristote, *Politique*, liv. I, ch. I.

(*a*) Voyez un petit traité de Plutarque, intitulé : *Que les bêtes usent de la raison. (Note de Rousseau)*.

(2) Rousseau exprime ici une idée toute moderne et fort importante que l'on a eu souvent occasion de reprendre dans les discussions contemporaines : — Les défauts que présentent en fait certains êtres sont le résultat même des conditions de vie qui leur ont été imposées. Ils sont donc loin de justifier une diminution de leurs droits.

CHAPITRE III

DU DROIT DU PLUS FORT

Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. De là le droit du plus fort [1]; droit pris ironiquement en apparence, et réellement établi en principe [2]. Mais ne nous expliquera-t-on jamais ce mot? La force est une puissance physique; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir?

Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable. Car, sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause: toute force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément, on le peut légitimement; et puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort [3]. Or, qu'est-ce qu'un

(1) C'est à peu près le résumé de la théorie de Hobbes.

(2) Rousseau veut dire que l'on a toujours l'air de parler ironiquement quand on invoque le droit du plus fort, parce que les deux termes sont en complet désaccord. C'est en ce sens que Lafontaine disait:

La raison du plus fort est toujours la meilleure.

Et pourtant, en fait, ce prétendu droit domine les relations humaines: il est donc « réellement établi en principe ». Rousseau va montrer que cela est absurde et immoral.

(3) Développement du raisonnement court et expressif — en forme de dilemme — qui se trouve plus haut, au chap. I.

droit qui périt quand la force cesse ? S'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir ; et si l'on n'est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de *droit* n'ajoute rien à la force ; il ne signifie ici rien du tout (1).

Obéissez aux puissances. Si cela veut dire : cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu ; je réponds qu'il ne sera jamais violé. Toute puissance vient de Dieu, je l'avoue ; mais toute maladie en vient aussi : est-ce à dire qu'il soit défendu d'appeler le médecin ? Qu'un brigand me surprenne au coin d'un bois : non seulement il faut par force donner la bourse, mais, quand je pourrais la soustraire, suis-je en conscience obligé de la donner ? Car enfin le pistolet qu'il tient est aussi une puissance.

Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes. Ainsi ma question primitive revient toujours (2).

(1) On voit donc ce qu'est le *droit* pour Rousseau. C'est un pouvoir purement moral, qui résulte de la raison seule et n'est reconnu que par elle ; il repose sur la conviction qu'une chose est juste et que nous sommes par suite obligés de ne rien faire pour l'empêcher. Ainsi un fait ne peut pas plus fonder que détruire un droit. — C'est déjà la théorie que reprendra Kant dans sa morale. M. Fouillée a cru voir dans l'élaboration progressive de cette conception l'œuvre principale de la civilisation française. C'est elle que suppose la *Déclaration* de 1789 lorsqu'elle proclame imprescriptibles et inaliénables les droits de l'homme et du citoyen.

(2) On arrive, en effet, à se demander ce qui peut rendre une puissance ou une autorité *légitime*. On retrouve donc la question, déjà posée aux premières lignes du premier chapitre : en vertu de quel principe la liberté humaine peut-elle *légitimement* être limitée ou supprimée ?

CHAPITRE IV

DE L'ESCLAVAGE

Puisqu'aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes [1].

Si un particulier, dit Grotius, peut aliéner sa liberté et se rendre esclave d'un maître, pourquoi tout un peuple ne pourrait-il pas aliéner la sienne et se rendre sujet d'un roi [2] ? Il y a là bien des mots équivoques qui auraient besoin d'explication ; mais tenons-nous-en à celui d'*aliéner*. Aliéner, c'est donner ou vendre. Or, un homme qui se fait esclave d'un autre ne se donne pas; il se vend, tout au

(1) Il semble qu'on arrive enfin à la solution de la question posée et que Rousseau va analyser cette idée de convention. Mais il s'arrête encore à la discussion d'une dernière difficulté préliminaire. Il reste en effet une hypothèse possible : si l'autorité ne dérive légitimement ni de la nature ni de la force, elle pourrait encore résulter d'un abandon volontaire, mais total, de l'homme entre les mains de ses semblables. C'est la théorie de Grotius, que Rousseau va discuter.

(2) Il faut bien comprendre qu'une telle aliénation volontaire ne serait pas une convention, puisqu'il n'y aurait pas engagement réciproque des deux parties, le sujet se donnant au roi sans réserve et sans garantie. Rousseau va donc démontrer qu'un tel acte — ou bien est absurde, étant sans motif raisonnable, et ne peut par suite fonder un droit, — ou bien suppose des engagements mutuels au moins implicites, ce qui nous ramène à l'idée d'une convention ou d'un contrat.

moins pour sa subsistance ; mais un peuple, pourquoi se vend-il ? Bien loin qu'un roi fournisse à ses sujets leur subsistance, il ne tire la sienne que d'eux ; et, selon Rabelais, un roi ne vit pas de peu. Les sujets donnent donc leur personne, à condition qu'on prendra aussi leur bien ? Je ne vois pas ce qu'il leur reste à conserver.

On dira que le despote assure à ses sujets la tranquillité civile. Soit ; mais qu'y gagnent-ils, si les guerres que son ambition leur attire, si son insatiable avidité, si les vexations de son ministère les désolent plus que ne feraient leurs dissensions ? Qu'y gagnent-ils si cette tranquillité même est une de leurs misères ? On vit tranquille aussi dans les cachots : en est-ce assez pour s'y trouver bien ? Les Grecs enfermés dans l'antre du Cyclope y vivaient tranquilles, en attendant que leur tour vînt d'être dévorés [1].

Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable ; un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens. Dire la même chose de tout un peuple, c'est supposer un peuple de fous ; la folie ne fait pas droit.

Quand chacun pourrait s'aliéner lui-même, il ne peut aliéner ses enfants : ils naissent hommes et

[1] Rousseau n'invoque plus ici une impossibilité logique, mais une simple invraisemblance. Des hommes peuvent en effet s'abandonner volontairement à un maître dans l'espoir que leur sujétion leur vaudra le repos. — Mauvais calcul, répond Rousseau. Car rien ne leur garantit ce repos même. Il sera bien plus sage d'en faire l'objet d'une convention.

libres : leur liberté leur appartient, nul n'a droit d'en disposer qu'eux. Avant qu'ils soient en âge de raison, le père peut, en leur nom, stipuler des conditions pour leur conservation, pour leur bien-être, mais non les donner irrévocablement et sans condition ; car un tel don est contraire aux fins de la nature [1], et passe les droits de la paternité. Il faudrait donc, pour qu'un gouvernement arbitraire [2] fût légitime, qu'à chaque génération le peuple fût le maître de l'admettre ou de le rejeter ; mais alors ce gouvernement ne serait plus arbitraire.

Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme [3], aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme ; et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. Enfin c'est une convention vaine

(1) Rousseau peut ici parler des « fins de la nature » parce qu'il s'agit d'une autorité naturelle. L'autorité paternelle (voir plus haut, chap. II) n'est légitime qu'autant qu'elle s'emplcie aux fins de la nature, c'est-à-dire à assurer la vie de l'enfant et à le mettre en état de devenir à son tour un homme libre. Tout acte d'éducation qui détruirait la liberté future de l'homme serait donc immoral et mauvais, contraire non seulement à la justice, mais aussi à la nature. — On ne peut, croyons-nous, poser sur un fondement plus sûr la distinction des droits du père et des droits de l'enfant.

(2) C'est-à-dire un gouvernement entre les mains duquel les citoyens se seraient totalement dépouillés de leurs droits, sans garantie ni compensation.

(3) En effet, la liberté est la conséquence et la condition de la vie elle-même, comme on l'a vu, chap. II. Renoncer à sa liberté, c'est abandonner le pouvoir d'employer les moyens les plus propres à se conserver.

et contradictoire de stipuler, d'une part, une autorité absolue et, de l'autre, une obéissance sans bornes. N'est-il pas clair qu'on n'est engagé à rien envers celui dont on a droit de tout exiger? Et cette seule condition, sans équivalent, sans échange, n'entraîne-t-elle pas la nullité de l'acte? Car quel droit mon esclave aurait-il contre moi, puisque tout ce qu'il a m'appartient, et que, son droit étant le mien, ce droit de moi contre moi-même est un mot qui n'a aucun sens?

Grotius et les autres tirent de la guerre une autre origine du prétendu droit d'esclavage ([1]). Le vainqueur ayant, selon eux, le droit de tuer le vaincu, celui-ci peut racheter sa vie aux dépens de sa liberté; convention d'autant plus légitime qu'elle tourne au profit de tous deux.

Mais il est clair que ce prétendu droit de tuer les vaincus ne résulte en aucune manière de l'état de guerre ([2]). Par cela seul que les hommes, vivant

([1]) Cette discussion nouvelle n'est qu'une application à un sujet plus particulier des idées précédentes, car ce « prétendu droit d'esclavage » comprend nécessairement deux parties : 1° le droit, pour le vainqueur, d'exiger du vaincu l'abandon total de ses droits, — ce qui n'est qu'un cas particulier du droit du plus fort, critiqué dans le chap. précédent; 2° le droit, pour le vaincu, de racheter sa vie par l'abandon total de sa liberté, ce qui rentre dans le cas d'aliénation volontaire que Rousseau vient de discuter en général.

([2]) La démonstration de ce principe, qui va occuper les trois paragraphes suivants, est subtile et assez obscure ; elle porte pourtant sur une distinction chère à Rousseau, car il l'a plusieurs fois exposée, notamment dans un important fragment du Ms. de Neufchâtel, intitulé « Que l'état de guerre naît de l'état social » (Édition Dreyfus-Brisac,

dans leur primitive indépendance, n'ont point entre eux de rapport assez constant pour constituer ni l'état de paix ni l'état de guerre, ils ne sont point naturellement ennemis. C'est le rapport des choses et non des hommes qui constitue la guerre ; et l'état de guerre ne pouvant naître des simples relations personnelles, mais seulement des relations réelles, la guerre privée, ou d'homme à homme, ne peut

app. II). Voici à quoi elle se ramène. — Il ne faut pas confondre la guerre avec les conflits armés de toute sorte qui peuvent surgir entre les hommes. En effet, une lutte quelconque ne confère aucun droit spécial : deux forces sont aux prises, et voilà tout ; or la force ne saurait créer un droit, comme on l'a vu. Aussi, pour qu'on puisse invoquer un prétendu droit de la guerre, il faut réserver ce mot à des conflits d'une nature spéciale, à la lutte de deux peuples pour modifier un certain état de choses. Ce ne sont donc point les individus, en tant que tels, qui ont querelle, et la guerre ne saurait leur donner des droits ni sur la vie ni sur la liberté des individus vaincus, aussitôt du moins qu'est terminée la bataille où ces individus agissaient en champions de leur État. Bien plus, elle ne peut donner de tels droits à l'État lui-même, pris dans son ensemble : car cet État ne faisait pas la guerre à des individus particuliers, mais à un autre État, dont ces individus n'étaient que l'instrument. Et enfin, comme l'objet de la guerre était un intérêt matériel, une modification à apporter dans les « relations réelles » et non personnelles des hommes, le vainqueur ne peut avoir d'autres droits que ceux qui se rapportent à cet objet : il peut, par exemple, imposer aux vaincus tel traité de commerce, telle modification de territoire, mais il ne peut, sans injustice, toucher aux droits individuels des hommes, droits qui n'étaient pas en question. On ne peut donc s'appuyer sur la guerre pour justifier les restrictions apportées à la liberté des hommes. — Il est permis de préférer à ces subtilités compliquées le raisonnement beaucoup plus simple et plus fort qui termine le chapitre.

exister, ni dans l'état de nature, où il n'y a point de propriété constante, ni dans l'état social, où tout est sous l'autorité des lois.

Les combats particuliers, les duels, les rencontres, sont des actes qui ne constituent point un état; et à l'égard des guerres privées, autorisées par les Établissements de Louis IX, roi de France, et suspendues par la paix de Dieu, ce sont des abus du gouvernement féodal, système absurde s'il en fut jamais, contraire aux principes du droit naturel et à toute bonne politie [1].

La guerre n'est donc point une relation d'homme à homme, mais une relation d'État à État, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes, ni même comme citoyens [a], mais comme soldats; non

[1] Ce mot est la transcription littérale du grec πολιτεία, qui signifie constitution, ou organisation politique d'un peuple. — Plusieurs éditions du *Contrat* ont imprimé « *politique* ». Rousseau avait pourtant pris soin d'écrire à son éditeur : « Faites attention qu'on n'aille pas mettre politique au lieu de politie, partout où j'ai écrit ce dernier mot. » (Lettre à Rey, 23 décembre 1761).

[a] Les Romains, qui ont entendu et plus respecté le droit de la guerre qu'aucune nation du monde, portaient si loin le scrupule à cet égard qu'il n'était pas permis à un citoyen de servir comme volontaire sans s'être engagé expressément contre l'ennemi, et nommément contre tel ennemi. Une légion où Caton le fils faisait ses premières armes sous Popilius ayant été réformée, Caton le père écrivit à Popilius que, s'il voulait bien que son fils continuât de servir sous lui, il fallait lui faire prêter un nouveau serment militaire, parce que, le premier étant annulé, il ne pouvait plus porter les armes contre l'ennemi. Et le même Caton écrivit à son fils de se bien garder de se présenter

point comme membres de la patrie, mais comme ses défenseurs. Enfin chaque État ne peut avoir pour ennemis que d'autres États, et non pas des hommes, attendu qu'entre choses de diverses natures on ne peut fixer aucun vrai rapport.

Ce principe est même conforme aux maximes établies de tous les temps, et à la pratique constante de tous les peuples policés. Les déclarations de guerre sont moins des avertissements aux puissances qu'à leurs sujets. L'étranger, soit roi, soit particulier, soit peuple, qui vole, tue ou détient les sujets, sans déclarer la guerre au prince, n'est pas un ennemi, c'est un brigand. Même en pleine guerre, un prince juste s'empare bien, en pays ennemi, de tout ce qui appartient au public ; mais il respecte la personne et les biens des particuliers ; il respecte des droits sur lesquels sont fondés les siens. La fin de la guerre étant la destruction de l'État ennemi, on a droit d'en tuer les défenseurs, tant qu'ils ont les armes à la main ; mais sitôt qu'ils les posent et se rendent, cessant d'être ennemis ou instruments de l'ennemi, ils redeviennent simplement hommes, et l'on n'a plus de droit sur leur vie. Quelquefois on peut tuer l'État sans tuer un seul de ses membres ; or, la guerre ne donne aucun droit qui ne soit nécessaire à sa fin. Ces principes ne sont pas ceux de Grotius ; ils ne sont pas fondés sur des autorités de

au combat qu'il n'eût prêté ce nouveau serment. Je sais qu'on pourra m'opposer le siège de Clusium et d'autres faits particuliers; mais moi je cite des lois, des usages. Les Romains sont ceux qui ont le moins souvent transgressé leurs lois; et ils sont les seuls qui en aient eu d'aussi belles. (*Note de Rousseau*, édit. de 1782).

poètes [1], mais ils dérivent de la nature des choses et sont fondés sur la raison.

A l'égard du droit de conquête, il n'a d'autre fondement que la loi du plus fort. Si la guerre ne donne point au vainqueur le droit de massacrer les peuples vaincus, ce droit qu'il n'a pas ne peut fonder celui de les asservir. On n'a le droit de tuer l'ennemi que quand on ne peut le faire esclave ; le droit de le faire esclave ne vient donc pas du droit de le tuer : c'est donc un échange inique de lui faire acheter au prix de sa liberté sa vie, sur laquelle on n'a aucun droit. En établissant le droit de vie et de mort sur le droit d'esclavage, et le droit d'esclavage sur le droit de vie et de mort, n'est-il pas clair qu'on tombe dans le cercle vicieux [2] ?

En supposant même ce terrible droit de tout tuer, je dis qu'un esclave fait à la guerre, ou un peuple conquis, n'est tenu à rien du tout envers son maître, qu'à lui obéir autant qu'il y est forcé. En prenant un équivalent à sa vie, le vainqueur ne lui en a point fait grâce : au lieu de le tuer sans fruit, il l'a tué utilement. Loin donc qu'il ait acquis sur lui nulle autorité jointe à la force, l'état de guerre subsiste entre eux comme auparavant ; leur relation même en est l'effet, et l'usage du droit de la guerre ne suppose aucun traité de paix. Ils ont fait une

[1] Grotius recourt constamment, en guise d'arguments, à l'autorité de la Bible, des historiens anciens et même de poètes, Horace, Euripide, Hésiode, Homère, etc.

[2] Les logiciens nomment *cercle vicieux* un raisonnement qui prouve une proposition par une seconde et celle-ci par la première.

convention, soit [1]; mais cette convention, loin de détruire l'état de guerre, en suppose la continuité.

Ainsi, de quelque sens qu'on envisage les choses, le droit d'esclavage est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots *esclave* et *droit* sont contradictoires ; ils s'excluent mutuellement. Soit d'un homme à un homme, soit d'un homme à un peuple, ce discours sera toujours également insensé : « Je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon profit, que j'observerai tant qu'il me plaira, et que tu observeras tant qu'il me plaira. »

CHAPITRE V

QU'IL FAUT TOUJOURS REMONTER A UNE PREMIÈRE CONVENTION

Quand j'accorderais tout ce que j'ai réfuté jusqu'ici, les fauteurs du despotisme [2] n'en seraient pas plus avancés. Il y aura toujours une grande différence entre soumettre une multitude et régir une société. Que des hommes épars soient successi-

[1] Le maître a dit : « Je pourrais te tuer ; j'en ai le droit, puisque je suis le plus fort ; je te fais grâce de la vie, *à condition* que ta personne m'appartiendra et que tu m'obéiras absolument ». En acceptant cette convention, l'esclave n'a fait que céder à la force, qui seule donnait au maître un droit sur lui. Dès que la force sera de son côté, la convention perdra naturellement toute sa valeur. Un tel pacte ne fait donc vraiment que continuer l'état de guerre.

[2] C'est-à-dire Hobbes, Grotius, etc,

vement asservis à un seul, en quelque nombre qu'ils puissent être, je ne vois là qu'un maître et des esclaves, je n'y vois point un peuple et son chef; c'est, si l'on veut, une agrégation, mais non pas une association; il n'y a là ni bien public, ni corps politique. Cet homme, eût-il asservi la moitié du monde, n'est toujours qu'un particulier; son intérêt, séparé de celui des autres, n'est toujours qu'un intérêt privé. Si ce même homme vient à périr, son empire, après lui, reste épars et sans liaison, comme un chêne se dissout et tombe en un tas de cendres après que le feu l'a consumé.

Un peuple, dit Grotius, peut se donner à un roi. Selon Grotius, un peuple est donc un peuple avant de se donner à un roi. Ce don même est un acte civil; il suppose une délibération publique. Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple [1]; car cet acte, étant nécessairement antérieur à l'autre, est le vrai fondement de la société [2].

[1] C'est sur cette distinction profonde que repose l'hypothèse d'un contrat social. Pour que les hommes forment vraiment un corps politique, il faut qu'aux relations de fait (voisinage, échanges, etc.) qui les unissaient jusque-là se joignent des relations morales, impliquant des obligations mutuelles et supposant par suite une convention. Alors seulement, on a un peuple.

[2] Dans ce passage, Rousseau a très certainement pour objet d'écarter l'objection très forte que Bossuet avait adressée à Jurieu (5e avertissement aux Protestants, XLIX): « A regarder les hommes comme ils sont naturellement, et avant tout gouvernement établi, on ne trouve que l'anarchie, c'est-à-dire dans tous les hommes une liberté farouche et sauvage.... S'imaginer maintenant, avec M. Jurieu, dans le

En effet, s'il n'y avait point de convention antérieure, où serait, à moins que l'élection ne fût unanime, l'obligation, pour le petit nombre, de se soumettre au choix du grand? Et d'où cent qui veulent un maître ont-ils le droit de voter pour dix qui n'en veulent point? La loi de la pluralité des suffrages est elle-même un établissement de convention [1], et suppose, au moins une fois, l'unanimité.

CHAPITRE VI

DU PACTE SOCIAL

Je suppose [2] les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation

peuple considéré en cet état, une souveraineté qui est déjà une espèce de gouvernement, c'est mettre un gouvernement avant tout gouvernement, et se contredire soi-même. Loin que le peuple en cet état soit souverain, il n'y a pas même de peuple en cet état... ». — Rousseau s'empare de l'argument de Bossuet, le dirige contre Grotius, et en préserve son propre système, car, pour Rousseau, le contrat premier ne consiste pas dans l'établissement d'un gouvernement, mais dans l'établissement même de la souveraineté du peuple.

(1) Ce qui ne veut pas dire arbitraire et illogique, tout au contraire. C'est la raison même qui pousse les hommes, lorsqu'ils veulent constituer un même corps politique, à accepter la loi des majorités, seul principe compatible avec l'égalité primitive. Mais cette loi n'est respectable que parce qu'elle est reconnue par une convention tacite: autrement, le droit de la majorité se ramènerait au droit de la force et cesserait par conséquent d'être un droit

(2) En commençant par ce mot le chapitre le plus important de son ouvrage, Rousseau montre bien que le

dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister [1]; et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être.

Or, comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen pour se conserver que de former, par agrégation, une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile, et de les faire agir de concert.

fameux contrat n'est nullement pour lui un fait historique, mais une hypothèse. Jamais sans doute société primitive n'a solennellement délibéré avant de s'organiser. Mais les hommes ont toujours agi, lorsqu'ils ont formé une société politique, comme si les règles de ce pacte déterminaient leur conduite, car le pacte social exprime la condition nécessaire de la vie de toute société. En formulant l'hypothèse du contrat, Rousseau ne fait donc qu'exprimer sous une forme claire la raison à laquelle les hommes ont d'abord inconsciemment obéi. — M. Léon Bourgeois et plusieurs sociologues contemporains parlent, dans le même sens, d'un quasi-contrat que la nature des choses peut établir entre les hommes sans qu'il ait été jamais explicitement formulé. — Rousseau ne considérait pas d'ailleurs comme absolument chimérique, *pour l'avenir*, l'idée d'un tel pacte, comme on peut le voir par les fragments qui accompagnent son *Projet de Constitution pour la Corse* (Œuvres inéd., publiées par Streckeisen Moultou, 1861).

(1) La nécessité de la vie sociale ne s'est donc pas fait sentir tout d'abord aux hommes, et Rousseau admet que le temps a rendu les conditions de la vie de plus en plus difficiles. Cette idée est le principe de la célèbre théorie exposée par Malthus un demi-siècle plus tard : la population humaine tend à se multiplier beaucoup plus vite que ne peuvent croître les quantités de subsistance dont elle a besoin; d'où la lutte pour la vie.

Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs; mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire et sans négliger les soins qu'il se doit? Cette difficulté, ramenée à mon sujet, peut s'énoncer en ces termes :

« Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant ([1]). » Tel est le problème fondamental dont le *Contrat social* donne la solution.

Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues, jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits, et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.

Ces clauses, bien entendues, se réduisent toutes à une seule, savoir : l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la commu-

([1]) L'homme, après le contrat social, sera bien « aussi libre qu'auparavant », en ce sens que son pouvoir d'agir sera égal ou même supérieur ; mais, comme on le verra plus loin, ce ne sera plus la même liberté : ce sera une liberté conventionnelle et non plus naturelle.

nauté [1]; car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous; et, la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres [2].

De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer : car, s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun, étant en quelque point son propre juge, prétendrait bientôt l'être en tous; l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine [3].

(1) C'est ici le principe essentiel sur lequel repose tout le livre. Il a soulevé d'innombrables objections, dont nous exposerons et discuterons les principales. Il importe donc d'abord de bien l'entendre : — Les hommes, par le contrat, renoncent formellement à tous les droits qu'ils tiennent de la nature, sans aucune exception, et s'engagent à n'exercer désormais d'autre autorité que celle qui leur sera conférée par le pacte social et par les lois. L'homme abandonne à la société tous ses droits naturels et il en recevra en retour une certaine quantité de droits conventionnels.

(2) Ces deux raisons ne sont pas très claires et l'on ne voit pas pourquoi l'apport de chacun est égal. C'est plutôt lorsque les hommes se sont complètement dépouillés de leurs droits naturels qu'ils se trouvent tous sur le pied d'égalité et que la société peut essayer de leur conférer à tous une part égale de droits conventionnels. C'est, je crois, ce que veut dire Rousseau.

(3) C'est là, je crois, la raison la plus solide en faveur du système de Rousseau; la plupart de ses adversaires ont semblé ne pas la remarquer et ne l'ont pas discutée. — On a reproché de tous les côtés à Rousseau de sacrifier complètement l'individu à l'État, et de le dépouiller de tous ses droits naturels pour ne lui laisser que ceux que la société veut bien lui reconnaître. Mais, répond Rousseau, *il est*

Enfin, chacun se donnant à tous ne se donne à personne [1] ; et, comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a.

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants : « *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout* [2]. »

impossible de faire autrement : c'est à cette condition seulement que le pacte social peut porter ses fruits et substituer à l'état de nature un état conventionnel avantageux pour tous. Car si l'individu gardait, après le pacte, quelques-uns de ses droits naturels, en tant que tels, il serait seul juge de ce qu'il doit faire pour les exercer et pour les protéger ; il se mettrait donc, pour une partie au moins de ses actions, en dehors de la société et au-dessus des lois; on retomberait ainsi dans tous les maux de l'état de nature. Il faut donc admettre que dans l'état social nous ne pouvons prétendre à aucun droit naturel qui ne soit reconnu et garanti par la société.

[1] Benjamin Constant notamment *(Cours de Polit. constit.*, ch. I) a fortement combattu cette affirmation. Cela est faux, dit-il, car, en se donnant à tous, « on se donne à ceux qui agissent au nom de tous ». Mais Rousseau a précisément voulu proposer un régime dans lequel la volonté générale seule fût efficacement souveraine et dans lequel les magistrats, investis de la puissance publique, ne pussent s'en servir que pour faire exécuter la loi, c'est-à-dire la volonté de tous. — Il s'agira de voir si cela est en effet possible et réalisable.

[2] Ce dernier membre de phrase, assez obscur, signifie que tous les contractants reçoivent des droits égaux, et que le corps social reconnaît chacun d'eux comme membre de l'État, devant avoir sa voix dans les assemblées.

A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté [1]. Cette personne publique, qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenait autrefois le nom de *cité* (*a*), et prend maintenant celui de *république* ou de *corps politique*, lequel est appelé par ses membres *État* quand il est passif, *souverain* quand il est actif, *puissance* en le comparant à ses semblables. A l'égard des associés, ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et

[1] Rousseau considère donc un peuple comme un être moral, auquel il attribue tous les caractères de la personnalité. — On verra dans la suite quelles difficultés entraîne ce réalisme métaphysique.

(*a*) Le vrai sens de ce mot s'est presque entièrement effacé chez les modernes : la plupart prennent une ville pour une cité, et un bourgeois pour un citoyen. Ils ne savent pas que les maisons font la ville, mais que les citoyens font la cité. Cette même erreur coûta cher autrefois aux Carthaginois. Je n'ai pas lu que le titre de *cives* ait jamais été donné aux sujets d'aucun prince, pas même anciennement aux Macédoniens, ni de nos jours aux Anglais, quoique plus près de la liberté que tous les autres. Les seuls Français prennent tous familièrement ce nom de *citoyens*, parce qu'ils n'en ont aucune véritable idée, comme on peut le voir dans leurs dictionnaires; sans quoi ils tomberaient, en l'usurpant, dans le crime de lèse-majesté : ce nom, chez eux, exprime une vertu, et non pas un droit. Quand Bodin a voulu parler de nos citoyens et bourgeois, il a fait une lourde bévue en prenant les uns pour les autres. M. d'Alembert ne s'y est pas trompé, et a bien distingué, dans son article *Genève*, les quatre ordres d'hommes (même cinq, en y comptant les simples étrangers) qui sont dans notre ville, et dont deux seulement composent la république. Nul autre auteur français, que je sache, n'a compris le vrai sens du mot *citoyen*. (*Note de Rousseau*).

s'appellent en particulier *citoyens*, comme participants à l'autorité souveraine, et *sujets*, comme soumis aux lois de l'État. Mais ces termes se confondent souvent et se prennent l'un pour l'autre ; il suffit de les savoir distinguer quand ils sont employés dans toute leur précision [1].

CHAPITRE VII

DU SOUVERAIN

On voit par cette formule [2] que l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, et que chaque individu, contractant pour ainsi dire avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport : savoir, comme membre du souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le souverain. Mais on ne peut appliquer ici la maxime du droit civil, que nul n'est tenu aux engagements pris avec lui-même ; car il y a bien de la différence entre s'obliger envers soi ou envers un tout dont on fait partie.

Il faut remarquer encore que la délibération publique, qui peut obliger tous les sujets envers le souverain, à cause des deux différents rapports sous lesquels chacun d'eux est envisagé, ne peut, par la

[1] Il importe cependant de retenir ces définitions, car, dans la suite, Rousseau va presque toujours prendre ces mots « dans toute leur précision ». Beaucoup de raisonnements seraient incompréhensibles, si on ne se rappelait la définition qu'il donne notamment des mots *État* et *souverain*.

[2] La formule du pacte social.

raison contraire, obliger le souverain envers lui-même, et que par conséquent il est contre la nature du corps politique que le souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre. Ne pouvant se considérer que sous un seul et même rapport, il est alors dans le cas d'un particulier contractant avec soi-même ; par où l'on voit qu'il n'y a ni ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps de peuple, pas même le contrat social [1]. Ce qui ne signifie pas que ce corps ne puisse fort bien s'engager

[1] Le corps social reste donc absolument libre de modifier les lois qu'il s'était d'abord imposées et même de remettre en question le pacte fondamental qu'il avait conclu. Rousseau reprendra et précisera plus loin cette importante théorie. — Elle a soulevé de nombreuses objections. C'est reconnaître à l'État, a-t-on dit, une puissance sans limite et oublier qu'il y a des obligations morales, des règles de justice et d'équité, que la société elle-même ne *peut* pas rejeter. (Voir notamment Paul Janet, *Hist. de la sc. pol.*, II, p. 504 et suiv.). Mais ce qu'examine ici Rousseau, ce sont les conditions *nécessaires* qui déterminent la constitution d'un peuple, et le principe qu'il énonce ici me paraît inévitable. Si ce sont les individus qui décident du pacte social et des lois, il est bien évident qu'ils peuvent toujours changer de volonté, et par suite modifier et même abolir leurs premières conventions, si la majorité le veut. C'est là une nécessité de fait contre laquelle aucune considération de droit ne peut prévaloir. — Maintenant, que les individus, en décidant de leur organisation sociale, *doivent* toujours se guider d'après certains principes moraux ; que l'intérêt et la raison doivent les empêcher de faire un mauvais usage de leur absolue liberté, rien de plus juste : Rousseau le reconnaît et le proclame lui-même ailleurs (voir II, ch. IV). Mais ce n'est pas de cela qu'il est ici question et Rousseau était fondé, je crois, à déduire de l'idée du contrat social le dogme de la toute-puissance du peuple souverain.

envers autrui, en ce qui ne déroge point à ce contrat; car, à l'égard de l'étranger, il devient un être simple, un individu.

Mais le corps politique ou le souverain, ne tirant son être que de la sainteté [1] du contrat, ne peut jamais s'obliger, même envers autrui, à rien qui déroge à cet acte primitif, comme d'aliéner quelque portion de lui-même, ou de se soumettre à un autre souverain. Violer l'acte par lequel il existe serait s'anéantir; et ce qui n'est rien ne produit rien [2].

Sitôt que cette multitude est ainsi réunie en un corps, on ne peut offenser un des membres sans attaquer le corps, encore moins offenser le corps sans que les membres s'en ressentent. Ainsi le devoir et l'intérêt obligent également les deux parties contractantes à s'entr'aider mutuellement; et les mêmes hommes doivent chercher à réunir sous ce double rapport tous les avantages qui en dépendent.

Or, le souverain, n'étant formé que des particuliers qui le composent, n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur ; par conséquent la puissance souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres; et nous verrons ci-après qu'il ne peut nuire à aucun en particulier. Le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être [3].

(1) C'est-à-dire, de son caractère obligatoire et impératif.

(2) Le contrat social seul donne l'existence à un peuple. Si donc ce contrat cesse d'être respecté, pour quelque autre raison que la volonté des contractants, le peuple cesse d'exister en tant que peuple.

(3) Ces idées seront développées et discutées dans les premiers chapitres du Livre II.

Mais il n'en est pas ainsi des sujets envers le souverain, auquel, malgré l'intérêt commun, rien ne répondrait de leurs engagements, s'il ne trouvait des moyens de s'assurer de leur fidélité.

En effet, chaque individu peut, comme homme, avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen [1]. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun ; son existence absolue, et naturellement indépendante, peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte sera moins nuisible aux autres que le payement n'en est onéreux pour lui ; et regardant la personne morale qui constitue l'État comme un être de raison, parce que ce n'est pas un homme, il jouirait des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet, injustice dont le progrès causerait la ruine du corps politique.

Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement, qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps [2] : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre [3] ;

(1) Exemple : Pierre a, comme tous les autres citoyens, pour volonté générale que les impôts soient régulièrement payés. Mais s'il oublie les liens qui l'attachent au corps social pour ne considérer que sa personne individuelle, il peut avoir la volonté particulière d'esquiver le paiement de sa part contributive.

(2) C'est-à-dire, par tout le corps social, par la puissance collective du souverain.

(3) La liberté véritable est, en effet, comme on va le

car telle est la condition qui, donnant chaque citoyen à la patrie, le garantit de toute dépendance personnelle ; condition qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels, sans cela, seraient absurdes, tyranniques et sujets aux plus énormes abus.

CHAPITRE VIII

DE L'ÉTAT CIVIL

Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique, et le droit à l'appétit, l'homme, qui, jusque-là, n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant

voir au chap. suivant, la conséquence de l'état social. La contrainte salutaire, qui oblige chacun à obéir à la volonté générale, et qui seule rend possible l'existence et le maintien de l'État, est donc la condition absolue de la liberté de tous. L'homme même, que l'on contraint, ne doit ce qu'il a de liberté qu'à ce que la menace d'une semblable contrainte est suspendue sur la tête de tous. Ce n'est donc pas détruire, c'est au contraire assurer la liberté, que de contraindre les hommes à respecter la volonté générale.

d'écouter ses penchants (¹). Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point que, si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradaient souvent au-dessous de celle dont il est sorti (²), il devrait bénir sans cesse

(¹) Rousseau fait ici dépendre, catégoriquement, toute la vie morale de la vie sociale. Avant le contrat, dans l'état de nature, il n'y a nulle moralité, mais seulement l'instinct, l'impulsion physique, l'appétit et l'égoïsme ; — après le contrat, dans l'état civil, on trouve la moralité, la justice, le devoir, le droit et la raison. — On a très souvent objecté (voir notamment Paul Janet, *ouv. cit.*) que c'est au contraire la morale qui a précédé et rendu possible la société, que l'idée du juste a suscité et précédé la loi, etc., et Rousseau semble trop oublier, ici, que le contrat social suppose en effet un degré déjà élevé de raison et de moralité. Mais ce qui est juste (Cf. liv. II, ch. VI), c'est qu'avant le contrat, les notions morales n'existent qu'à l'état de sentiments vagues chez des individus isolés et que l'organisation sociale seule en fait des règles générales et des réalités efficaces.

(²) M. Izoulet, dans sa thèse latine *De J.-J. Russeo*... etc., a justement remarqué que cette phrase incidente permettait de comprendre comment l'auteur du *Contrat social* était aussi l'auteur du *Discours sur l'origine de l'Inégalité*, et comment il a pu être considéré tantôt comme l'apologiste, tantôt comme l'ennemi de la société. Il a dénoncé avec force les maux d'une société fondée sur la violence, l'inégalité et le despotisme, mais il croit qu'une organisation *rationnelle* de la société peut assurer à l'homme liberté réelle et bonheur. Il a naturellement critiqué la mauvaise organisation de la société avant d'apercevoir et d'exposer la bonne. La contradiction n'est donc pas aussi forte qu'on l'a dit entre les deux parties de l'œuvre de Rousseau. (Voir Introduction, p. 18). Il faut avouer pourtant qu'il n'a guère pris de précautions pour éviter ce reproche.

l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme.

Réduisons toute cette balance à des termes faciles à comparer. Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. Pour ne pas se tromper dans ces compensations, il faut bien distinguer la liberté naturelle, qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile, qui est limitée par la volonté générale [1]; et la possession, qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant, de la propriété, qui ne peut être fondée que sur un titre positif.

On pourrait, sur ce qui précède, ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté [2]. Mais je n'en ai déjà que trop dit sur cet article, et le sens philosophique du mot *liberté* n'est pas ici de mon sujet.

[1] La liberté naturelle, c'est le pouvoir de faire tout ce qu'on peut, liberté théoriquement illimitée, mais en fait infiniment réduite par les conditions de la vie dans l'état de nature ; — la liberté civile, c'est le pouvoir de faire tout ce qui est permis par la loi, liberté restreinte, mais dont la société nous garantit l'entière jouissance.

[2] La liberté morale, ou libre arbitre, c'est le pouvoir de choisir sans contrainte entre plusieurs partis. Or cette liberté suppose la raison. Le pur instinct nous impose des fins que nous n'avons pas librement choisies. L'homme libre est celui qui décide lui-même ce qu'il veut faire, com-

CHAPITRE IX

DU DOMAINE RÉEL [1]

Chaque membre de la communauté se donne à elle au moment qu'elle se forme, tel qu'il se trouve actuellement, lui et toutes ses forces, dont les biens qu'il possède font partie. Ce n'est pas que, par cet acte, la possession change de nature en changeant de mains, et devienne propriété dans celles du souverain [2] ; mais comme les forces de la cité sont incomparablement plus grandes que celles d'un particulier, la possession publique est aussi, dans le fait, plus forte et plus irrévocable, sans être plus légitime, au moins pour les étrangers. Car l'État, à l'égard de ses membres, est maître de tous leurs biens par le contrat social, qui, dans l'État, sert de base à tous les droits ; mais il ne l'est, à l'égard des autres puissances, que par le droit de premier occupant qu'il tient des particuliers.

ment il veut le faire et suit les règles que sa propre raison lui indique. Or, on ne trouve de tels hommes que dans des sociétés organisées. — C'est l'esprit de la morale de Kant et de la fameuse théorie de l'autonomie de la volonté.

(1) On vient de voir ce que devient, dans l'état civil, la condition des personnes ; Rousseau considère maintenant sous ce titre la condition des biens matériels et pose les principes d'une théorie de la propriété.

(2) Rousseau vient de définir clairement ces deux termes, à la fin du chapitre précédent.

Le droit de premier occupant, quoique plus réel [1] que celui du plus fort, ne devient un vrai droit [2] qu'après l'établissement de celui de propriété. Tout homme a naturellement droit à tout ce qui lui est nécessaire ; mais l'acte positif qui le rend propriétaire de quelque bien l'exclut de tout le reste. Sa part étant faite, il doit s'y borner, et n'a plus aucun droit à la communauté [3]. Voilà pourquoi le droit de premier occupant, si faible dans l'état de nature, est respectable à tout homme civil. On respecte moins dans ce droit ce qui est à autrui que ce qui n'est pas à soi.

En général, pour autoriser sur un terrain quelconque le droit de premier occupant, il faut les conditions suivantes : premièrement, que ce terrain ne soit encore habité par personne ; secondement, qu'on n'en occupe que la quantité dont on a besoin pour subsister ; en troisième lieu, qu'on en prenne possession, non par une vaine cérémonie, mais par le travail et la culture, seul signe de propriété qui,

[1] C'est-à-dire, étant plus réellement un droit et pouvant mieux se justifier rationnellement.

[2] C'est-à-dire, un droit dont on puisse exiger le respect, au besoin en réclamant l'appui du corps social. On voit donc bien qu'avant le contrat, il n'y a, selon Rousseau, que des possibilités de devoirs et de droits : ces notions ne deviennent des réalités qu'avec la société et grâce à la société. Le Droit moderne dit de même : « pas de droit sans action ».

[3] Expression obscure. Rousseau veut dire que l'homme à qui la société a reconnu la propriété d'un bien n'a plus aucun droit de prétendre partager la propriété qui est également reconnue aux autres sur leurs propres biens. Tout ce qui ne lui est pas formellement attribué par un titre positif lui devient absolument étranger.

à défaut de titres juridiques, doive être respecté d'autrui.

En effet, accorder au besoin et au travail le droit de premier occupant, n'est-ce pas l'étendre aussi loin qu'il peut aller [1] ? Peut-on ne pas donner des bornes à ce droit ? Suffira-t-il de mettre le pied sur un terrain commun pour s'en prétendre aussitôt le maître ? Suffira-t-il d'avoir la force d'en écarter un moment les autres hommes pour leur ôter le droit d'y jamais revenir ? Comment un homme ou un peuple peut-il s'emparer d'un territoire immense et en priver tout le genre humain autrement que par une usurpation punissable, puisqu'elle ôte au reste des hommes le séjour et les aliments que la nature leur donne en commun ? Quand Nunez Balbao prenait, sur le rivage, possession de la mer du Sud et de toute l'Amérique méridionale au nom de la couronne de Castille, était-ce assez pour en déposséder tous les habitants et en exclure tous les princes du monde ? Sur ce pied-là, ces cérémonies se multipliaient assez vainement, et le roi catholique n'avait tout d'un coup qu'à prendre de son cabinet possession de tout l'univers, sauf à retrancher ensuite de son empire ce qui était auparavant possédé par les autres princes.

On conçoit comment les terres des particuliers, réunies et contiguës, deviennent le territoire public, et comment le droit de souveraineté, s'étendant des

[1] La société ne doit donc garantir et transformer en propriété légitime la possession de fait qu'autant que les hommes peuvent invoquer en outre le besoin et le travail. Le fait seul d'être le premier occupant n'est pas absolument suffisant pour justifier un droit.

sujets au terrain qu'ils occupent, devient à la fois réel et personnel : ce qui met les possesseurs dans une plus grande dépendance, et fait de leurs forces [1] mêmes les garants de leur fidélité ; avantage qui ne paraît pas avoir été bien senti des anciens monarques, qui, ne s'appelant que rois des Perses, des Scythes, des Macédoniens, semblaient se regarder comme les chefs des hommes plutôt que comme les maîtres du pays. Ceux d'aujourd'hui s'appellent plus habilement rois de France, d'Espagne, d'Angleterre, etc. : en tenant ainsi le terrain, ils sont bien sûrs d'en tenir les habitants.

Ce qu'il y a de singulier dans cette aliénation, c'est que, loin qu'en acceptant les biens des particuliers la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'usurpation [2] en un véritable droit, et la jouissance en propriété. Alors les possesseurs étant considérés comme dépositaires du bien public, leurs droits étant respectés de tous les membres de l'État et maintenus de toutes ses forces contre l'étranger, par une cession avantageuse au public et plus encore à eux-mêmes, ils ont, pour ainsi dire, acquis tout ce qu'ils ont donné : paradoxe qui s'explique aisément par la distinction des droits que le souverain et

(1) Rousseau considère les biens comme une partie des forces d'un homme. Voir les premières lignes du chapitre.

(2) Avant le contrat, l'homme avait dû nécessairement se proclamer lui-même maître d'un sol, de son autorité propre et sans qu'aucun droit lui ait été reconnu par les autres hommes : c'est ce que Rousseau nomme ici usurpation.

le propriétaire ont sur le même fonds, comme on verra ci-après [1].

Il peut arriver aussi que les hommes commencent à s'unir avant que de rien posséder, et que, s'emparant ensuite d'un terrain suffisant pour tous, ils en jouissent en commun, ou qu'ils le partagent entre eux, soit également, soit selon des proportions établies par le souverain. De quelque manière que se fasse cette acquisition, le droit que chaque particulier a sur son propre fonds est toujours subordonné au droit que la communauté a sur tous ; sans quoi, il n'y aurait ni solidité dans le lien social, ni force réelle dans l'exercice de la souveraineté [2].

Je terminerai ce chapitre et ce livre par une remarque qui doit servir de base à tout le système social : c'est qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit (*a*) [3].

(1) Notamment, liv. II, ch. IV.

(2) C'est l'application à la question de la propriété du principe que nous avons discuté plus haut, d'après lequel tout droit émane de l'État. Si, lors du contrat social, l'aliénation de nos droits n'avait pas été totale et si nous avions conservé par exemple un droit naturel et absolu sur nos possessions antérieures, l'individu échapperait en partie à la puissance du souverain ; il serait matériellement indépendant et il pourrait par là paralyser l'exercice de la volonté générale. Le contrat ne produirait donc plus ses effets utiles.

(*a*) Sous les mauvais gouvernements, cette égalité n'est

qu'apparente et illusoire : elle ne sert qu'à maintenir le pauvre dans sa misère et le riche dans son usurpation. Dans le fait, les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien : d'où il suit que l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop. *(Note de Rousseau).* — Cette note semble faire allusion au *Discours sur l'origine de l'Inégalité*, où il a été montré qu'une mauvaise organisation de la propriété peut établir entre les hommes une inégalité civile détestable. Rousseau semble admettre, avec beaucoup d'économistes modernes, que la liberté et l'égalité de tous resteront illusoires tant qu'on ne garantira pas à chacun un minimum de propriété, individuelle ou collective. La loi ne peut produire ses effets utiles que pour ceux qui possèdent. — Voir livre II, ch. IX.

(3) Il y a donc une certaine inégalité naturelle, qui vient de la diversité des facultés physiques et intellectuelles, et une inégalité sociale qui consiste à reconnaître plus de droits ou à imposer plus d'obligations aux uns qu'aux autres. Le contrat social efface ou plutôt oublie la première et met tous les hommes, au point de vue social, sur un pied d'égalité parfaite. Mais il s'agit ensuite d'empêcher que ce qui subsiste en fait d'inégalité naturelle ne fasse renaître l'inégalité sociale : c'est en cela que se distinguent les bons et les mauvais gouvernements.

LIVRE DEUXIÈME

CHAPITRE Ier

QUE LA SOUVERAINETÉ EST INALIÉNABLE

La première et la plus importante conséquence des principes ci-devant établis est que la volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun; car si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social; et s'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister. Or c'est uniquement sur cet intérêt commun (1) que la société doit être gouvernée.

Je dis donc que la souveraineté (2), n'étant que l'exercice de la volonté générale, ne peut jamais

(1) Cet intérêt commun est l'objet de la volonté générale, et c'est de celle-ci que le souverain tire toute sa puissance.
(2) La souveraineté, c'est-à-dire l'autorité suprême.

s'aliéner, et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même : le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté.

En effet, s'il n'est pas impossible qu'une volonté particulière s'accorde sur quelque point avec la volonté générale, il est impossible au moins que cet accord soit durable et constant ; car la volonté particulière tend, par sa nature, aux préférences, et la volonté générale à l'égalité ([1]). Il est plus impossible encore qu'on ait un garant de cet accord ; quand même il devrait toujours exister ([2]), ce ne serait pas un effet de l'art, mais du hasard. Le souverain peut bien dire : « Je veux actuellement ce que veut un tel homme, ou du moins ce qu'il dit vouloir ; » mais il ne peut pas dire : « Ce que cet homme voudra demain, je le voudrai encore ; » puisqu'il est absurde que la volonté se donne des chaînes pour l'avenir, et puisqu'il ne dépend d'aucune volonté de consentir à rien de contraire au bien de l'être qui veut. Si donc le peuple promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte ([3]),

([1]) L'individu ; en tant qu'il oublie l'intérêt commun pour songer à son intérêt propre, cherchera ce qui lui est avantageux au détriment d'autrui. Mais la volonté générale ne peut vouloir que des conditions égales pour tous. — Voir plus loin, chap. III.

([2]) Une faute de ponctuation, reproduite par toutes les éditions, même par celle de M. Dreyfus-Brisac, rendait cette phrase inintelligible : on mettait une « virgule » après accord et « point et virgule » après exister. Le sens me paraît exiger évidemment la correction ci-dessus.

([3]) En déléguant ses pouvoirs à un mandataire d'une façon durable et indéterminée, le peuple s'engagerait donc

il perd sa qualité de peuple ; à l'instant qu'il y a un maître, il n'y a plus de souverain, et dès lors le corps politique est détruit.

Ce n'est point à dire que les ordres des chefs ne puissent passer pour des volontés générales, tant que le souverain, libre de s'y opposer, ne le fait pas. En pareil cas, du silence universel on doit présumer le consentement du peuple. Ceci s'expliquera plus au long [1].

CHAPITRE II

QUE LA SOUVERAINETÉ EST INDIVISIBLE

Par la même raison que la souveraineté est inaliénable, elle est indivisible ; car la volonté est générale (*a*) ou elle ne l'est pas ; elle est celle du

à obéir aux lois que ce mandataire édicterait en son nom, même si ces lois n'étaient pas conformes à la volonté du peuple. Celui-ci reconnaîtrait une autorité supérieure à la sienne et cesserait d'être souverain.

[1] Les fonctions et les droits des chefs, ou du gouvernement, seront étudiés au Livre III.

(*a*) Pour qu'une volonté soit générale, il n'est pas toujours nécessaire qu'elle soit unanime : mais il est nécessaire que toutes les voix soient comptées ; toute exclusion formelle rompt la généralité (*Note de Rousseau*). — Rousseau admet ainsi, implicitement, que la majorité suffit, à défaut de l'unanimité, pour déclarer la volonté générale. Mais, comme il l'a dit (liv. I, ch. v, *fin*), cette puissance de la majorité est elle-même l'effet du pacte social et elle n'est respectable que parce qu'elle a été reconnue par l'unanimité du corps social. La question sera reprise au chapitre des Suffrages, IV, II.

corps du peuple, ou seulement d'une partie. Dans le premier cas, cette volonté déclarée est un acte de souveraineté et fait loi ; dans le second, ce n'est qu'une volonté particulière ou un acte de magistrature ; c'est un décret tout au plus.

Mais nos politiques ([1]), ne pouvant diviser la souveraineté dans son principe, la divisent dans son objet : ils la divisent en force et en volonté ; en puissance législative et en puissance exécutive ; en droits d'impôt, de justice et de guerre ; en administration intérieure et en pouvoir de traiter avec l'étranger : tantôt ils confondent toutes ces parties, et tantôt ils les séparent ; ils font du souverain un être fantastique et formé de pièces rapportées ; c'est comme s'ils composaient l'homme de plusieurs corps, dont l'un aurait des yeux, l'autre des bras, l'autre des pieds, et rien de plus. Les charlatans du Japon dépècent, dit-on, un enfant aux yeux des spectateurs ; puis jetant en l'air tous ses membres l'un après l'autre, ils font retomber l'enfant vivant et tout rassemblé. Tels sont à peu près les tours de gobelets de nos politiques ; après avoir démembré le corps social par un prestige digne de la foire, ils rassemblent les pièces on ne sait comment.

Cette erreur vient de ne s'être pas fait des notions exactes de l'autorité souveraine, et d'avoir pris pour des parties de cette autorité ce qui n'en était que des émanations. Ainsi, par exemple, on a regardé l'acte de déclarer la guerre et celui de faire

([1]) Cette vive critique est principalement dirigée contre Montesquieu, qui avait soutenu la doctrine, plus tard classique, de la *séparation des pouvoirs* (*Esprit des Lois*, liv. XI, ch. VI).

la paix comme des actes de souveraineté ; ce qui n'est pas, puisque chacun de ces actes n'est point une loi, mais seulement une application de la loi, un acte particulier qui détermine le cas [1] de la loi, comme on le verra clairement quand l'idée attachée au mot *loi* sera fixée [2].

En suivant de même les autres divisions, on trouverait que, toutes les fois qu'on croit voir la souveraineté partagée, on se trompe ; que les droits qu'on prend pour des parties de cette souveraineté lui sont tous subordonnés, et supposent toujours des volontés suprêmes dont ces droits ne donnent que l'exécution.

On ne saurait dire combien ce défaut d'exactitude a jeté d'obscurité sur les décisions des auteurs en matière de droit politique, quand ils ont voulu juger des droits respectifs des rois et des peuples sur les principes qu'ils avaient établis. Chacun peut voir, dans les chapitre III et IV du premier livre de Grotius [3], comment ce savant homme et son traducteur Barbeyrac [4] s'enchevêtrent, s'embarrassent dans leurs sophismes, crainte d'en dire trop ou de n'en dire pas assez selon leurs vues, et de choquer les intérêts qu'ils avaient à concilier. Gro-

(1) Expression juridique, qui signifie la façon dont une loi générale s'applique à une occasion particulière.

(2) Voir ci-après, ch. VI.

(3) Ces chapitres traitent « des différentes sortes de guerre, de la nature de la souveraineté » et de « la guerre des sujets contre les puissances ».

(4) Barbeyrac, professeur de droit à Groningue, publia, au début du XVIIIe siècle, une traduction française de l'ouvrage de Pufendorf, sur le *Droit de la Nature et le Droit des Gens*, et de l'ouvrage déjà cité de Grotius.

tius, réfugié en France, mécontent de sa patrie, et voulant faire sa cour à Louis XIII, à qui son livre est dédié, n'épargne rien pour dépouiller les peuples de tous leurs droits et pour en revêtir les rois avec tout l'art possible. C'eût bien été aussi le goût de Barbeyrac, qui dédiait sa traduction au roi d'Angleterre George Ier. Mais malheureusement l'expulsion de Jacques II, qu'il appelle abdication, le forçait à se tenir sur la réserve, à gauchir, à tergiverser, pour ne pas faire de Guillaume un usurpateur. Si ces deux écrivains avaient adopté les vrais principes, toutes les difficultés étaient levées, et ils eussent été toujours conséquents ; mais ils auraient tristement dit la vérité et n'auraient fait leur cour qu'au peuple. Or, la vérité ne mène point à la fortune, et le peuple ne donne ni ambassades, ni chaires, ni pensions.

CHAPITRE III

SI LA VOLONTÉ GÉNÉRALE PEUT ERRER

Il s'ensuit de ce qui précède que la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique ; mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude. On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours ; jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, et c'est alors seulement qu'il paraît vouloir ce qui est mal [1].

[1] Rousseau applique ici à la volonté générale le fameux raisonnement de Socrate, relatif aux individus :

Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun ; l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières ; mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent (*a*), reste pour somme des différences la volonté générale [1].

nul n'est méchant volontairement. Tout homme tend naturellement vers ce qu'il considère comme son bien ; aucune volonté ne peut être par conséquent corrompue, car cette tendance est naturelle, juste et nécessaire. Mais il arrive qu'on se trompe dans la détermination de ce bien : les méchants sont justement ceux qui, raisonnant mal, croient trouver leur bien dans des actions qui sont en réalité mauvaises et pour la société et pour eux-mêmes. L'erreur n'est donc pas dans la volonté, qui est toujours droite, mais dans l'intelligence.

(*a*) « Chaque intérêt, dit le Marquis d'Argenson, a des principes différents. L'accord de deux intérêts particuliers se forme par opposition à celui d'un tiers. » Il eût pu ajouter que l'accord de tous les intérêts se forme par opposition à celui de chacun. S'il n'y avait point d'intérêts différents, à peine sentirait-on l'intérêt commun, qui ne trouverait jamais d'obstacle ; tout irait de lui-même, et la politique cesserait d'être un art (*Note de Rousseau*).

(1) Ce passage est très important, car il est la clef du chapitre suivant, et très difficile. Il a été très bien et très précisément expliqué par M. Haymann, *J.-J. Rousseau's Sozialphilosophie*, p. 166 et suiv. (Cf. Introd., chap. I, § 4). — Si l'on considère simplement les volontés de tous les citoyens en tant qu'ils ne songent qu'à leurs intérêts privés, on a *la volonté de tous*, assemblage incohérent, parce que, tous les intérêts particuliers étant différents, on ne peut en aucune façon comparer les volontés auxquelles ils servent de principes. Mais si les volontés se proposent pour but l'intérêt général, elles deviennent du même coup comparables : on peut les additionner, en éliminant les plus ou les moins qui s'entre-détruisent, et on saura ainsi

Si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait toujours la volonté générale, et la délibération serait toujours bonne. Mais quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépens de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres, et particulière par rapport à l'État ; on peut dire alors qu'il n'y a plus autant de votants que d'hommes, mais seulement autant que d'associations. Les différences deviennent moins nombreuses et donnent un résultat moins général [1]. Enfin, quand

ce que la majorité du peuple regarde comme conforme à l'intérêt général. On voit donc que, comme Rousseau le dira au chapitre suivant, « ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit ». — Par exemple, Pierre, Paul et Jacques, lorsqu'ils ne songent qu'à leurs intérêts privés, veulent, l'un ceci pour telle raison, l'autre cela pour telle autre, etc.; ils veulent donc des choses différentes et pour des raisons différentes : impossible de tirer de là aucune volonté une, générale; ce n'est que la *volonté de tous*. Mais demandons-leur à chacun s'ils pensent telle loi conforme ou non à l'intérêt général ; chacun en jugera de son point de vue particulier et pourra bien avoir un avis différent de celui de son voisin, mais du moins tous ces avis seront des réponses à une même question et on pourra les comparer et les additionner : Pierre votera *pour*, Paul *contre*, Jacques *pour :* les deux premiers avis s'entredétruisant, on pourra dire que la *volonté générale* se déclare *pour*.

[1] La volonté générale étant, en effet, une sorte de volonté *moyenne*, on calculera d'autant plus exactement cette moyenne qu'on aura considéré un plus grand nombre de volontés particulières. Toute organisation qui tendra à fausser l'expression naturelle et spontanée de ces volontés

une de ces associations est si grande qu'elle l'emporte sur toutes les autres, vous n'avez plus pour résultat une somme de petites différences, mais une différence unique [1] ; alors il n'y a plus de volonté générale, et l'avis qui l'emporte n'est qu'un avis particulier.

Il importe donc, pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État, et que chaque citoyen n'opine que d'après lui (*a*) : telle fut l'unique et sublime institu-

particulières, en y substituant des réponses d'abord concertées en vue des intérêts particuliers d'un certain groupe, rendra donc plus malaisée la découverte de la volonté générale. — Rousseau n'oublie-t-il pas que des associations particulières peuvent être au contraire fort utiles pour éclairer la volonté des individus et rendre ainsi plus aisée la manifestation de la volonté générale ? Cf. Introd. ch. I, § 5 et 6.

[1] Ces mots ne sont pas très clairs. Cela veut dire, je crois, que tous les associés s'étant concertés d'avance, leurs volontés diffèrent toutes par le même caractère de celles des autres citoyens : dès lors, cette différence ne se trouve plus éliminée quand on fait la balance des plus et des moins ; elle subsiste au contraire, elle passe pour une volonté générale, quoiqu'elle ne soit en réalité que le résultat d'un concert entre des volontés particulières.

(*a*) « Vera cosa è, dit Machiavel, che alcuni divisioni nuocono alle Republiche, e alcune giovano : quelle nuocono che sono d'alle sette e da partigiani accompagnate : quelle giovano che senza sette, senza partigiani, si mantengono. Non potendo adunque provedere un fundatore d'una Republica che non siano inimicizie in quella, ha da proveder almeno che non visiano sette. » (*Hist. Florent.*, liv. VII). (*Note de Rousseau*). « A la vérité, il y a des divisions qui nuisent à une République et d'autres qui lui profitent : celles-là lui nuisent, qui suscitent des sectes et des partis ; celles-ci lui profitent, que n'accompagnent ni sectes ni

tion du grand Lycurgue. Que s'il y a des sociétés partielles, il en faut multiplier le nombre et en prévenir l'inégalité, comme firent Solon, Numa, Servius. Ces précautions sont les seules bonnes pour que la volonté générale soit toujours éclairée, et que le peuple ne se trompe point [1].

CHAPITRE IV

DES BORNES DU POUVOIR SOUVERAIN

Si l'État ou la cité n'est qu'une personne morale dont la vie consiste dans l'union de ses membres, et si le plus important de ses soins est celui de sa propre conservation, il lui faut une force universelle et compulsive [2] pour mouvoir et disposer chaque partie de la manière la plus convenable au tout. Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les

partis. Puis donc que le fondateur d'une République ne peut empêcher qu'il n'y existe des inimitiés, il lui faut du moins empêcher qu'elles ne deviennent des sectes. »

(1) On voit quelle sera donc la politique de Rousseau : ou bien, pas d'association du tout, les individus restant isolés en face de l'État ; — ou bien une multitude de petites associations, se contrebalançant l'une l'autre et, par leur opposition même, permettant de dégager une volonté commune. Ainsi seulement la volonté générale sera « éclairée », c'est-à-dire que l'on pourra reconnaître ce qui est voulu également par tous et dans l'intérêt de tous.

(2) C'est-à-dire, donnant une impulsion commune.

siens ; et c'est ce même pouvoir qui, dirigé par la volonté générale, porte, comme j'ai dit, le nom de souveraineté ([1]).

Mais, outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, et dont la vie et la liberté sont naturellement indépendantes d'elle. Il s'agit donc de bien distinguer les droits respectifs des citoyens et du souverain (*a*), et les devoirs qu'ont à remplir les premiers en qualité de sujets, du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes ([2]).

([1]) Voir en effet ci-dessus, I, VI et VII.

(*a*) Lecteurs attentifs, ne vous pressez pas, je vous prie, de m'accuser ici de contradiction. Je n'ai pu l'éviter dans les termes, vu la pauvreté de la langue ; mais attendez. (*Note de Rousseau*).

([2]) C'est ici le passage le plus difficile peut-être de tout le *Contrat social* ; M. Faguet le déclare « inextricable » (*Polit. comparée*, p. 21). Rousseau invoque comme excuse, dans sa note, « la pauvreté de la langue » qui le condamne à se contredire « dans les termes ». Il faut avouer qu'il n'a pas pris ici toutes les précautions nécessaires pour éviter ce défaut. « Dans les termes », en effet, il a, comme à plaisir, accumulé les contradictions. Comment, après le pacte par lequel les individus se sont abandonnés à la société, tout entiers et avec la totalité de leurs droits naturels, peut-il être encore question d'un « droit naturel » attaché à la « qualité d'homme », et de limites apportées à la toute-puissance du souverain ? Entre les principes posés au liv. I, ch. VI et VII, et les termes employés ici, la contradiction est formelle. Pourtant je crois que Rousseau a raison de soutenir que cette contradiction n'atteint pas le fond de son raisonnement et je vais essayer de montrer que la théorie qui suit, — théorie subtile et que l'on a rarement pris la peine de comprendre et de discuter, — est du moins parfaitement logique et s'accorde avec les principes antérieurement posés. Cf. Introd., Ch. I, § 4 et 6.

On convient [1] que tout ce que chacun aliène, par le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté ; mais il faut convenir aussi que le souverain seul est juge de cette importance [2].

Tous les services qu'un citoyen peut rendre à l'État, il les lui doit sitôt que le souverain les demande ; mais le souverain, de son côté, ne peut [3]

[1] Ce mot crée une nouvelle équivoque. Il ne s'agit pas ici d'une *convention* entre les hommes, telle que le contrat social. Rousseau veut dire simplement : « Nous sommes d'accord, mes adversaires et moi,... » ou, en d'autres termes, « je *concède* à mes adversaires, que tout ce que chacun aliène... etc., mais il faut que mes adversaires conviennent à leur tour que le souverain seul... etc. ».

[2] Le raisonnement de Rousseau est le suivant : En fait, la société n'a pas besoin d'exercer la totalité de la puissance dont l'individu s'est dépouillé en sa faveur ; mais il faut convenir que la société seule est juge de décider quels droits elle laissera à l'individu et quelle puissance elle conférera au souverain. Cela est nécessaire, parce que, sans cela, le contrat social ne produirait plus ses effets utiles (voir I, VI, p. 128, note 3). Il y a donc à distinguer une question de droit et une question de fait : *en droit*, l'individu se dépouille totalement et le souverain est tout-puissant ; mais, en *fait*, le souverain n'a pas intérêt à user de toute cette puissance. Dès lors, il résulte de ce fait l'obligation pour le souverain de n'exercer son autorité que dans les limites où cela est avantageux à tous et conforme aux fins de la société : et ce n'est pas là seulement un devoir *moral*, c'est en quelque sorte une nécessité *logique*, car, en agissant autrement, le souverain oublierait que sa puissance ne lui est donnée par le contrat que dans l'intérêt de tous ; il détruirait lui-même le fondement légitime de son autorité, et sa conduite serait absurde

[3] Nouvelle contradiction « dans les termes ». Matériel-

charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté : il ne peut pas même le vouloir ; car, sous la loi de raison, rien ne se fait sans cause, non plus que sous la loi de nature.

Les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels ; et leur nature est telle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi. Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ? Ce qui prouve que l'égalité de droit [1] et la notion de justice qu'elle produit dérivent de la préférence que chacun se donne, et par conséquent de la nature de l'homme [2] ; que la volonté générale, pour être vraiment telle, doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence ; qu'elle doit partir de tous pour

lement et légalement, le souverain le peut, car il est tout-puissant. Mais cela lui est impossible moralement et logiquement, sous peine d'absurdité et de contradiction, comme on le verra à la fin du chapitre (p. 160, note 5).

(1) C'est-à-dire l'attribution à tous de droits égaux.

(2) La justice est ici formellement déduite de l'égoïsme. Le raisonnement de Rousseau, raisonnement repris par tous les défenseurs de la morale utilitaire, notamment par Stuart Mill, se ramène à ceci : la nature porte chaque homme à vouloir son propre bonheur, de préférence à celui des autres ; mais la raison nous montre que le meilleur moyen de l'assurer est de respecter chez les autres les droits que nous voulons exercer nous-mêmes : nous avons intérêt à nous proposer le bien général, dans lequel est compris notre propre bien. La justice est donc le produit de la nature, pourvu que la raison s'y ajoute et la dirige.

s'appliquer à tous [1] ; et qu'elle perd sa rectitude naturelle lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé, parce qu'alors, jugeant de ce qui nous est étranger, nous n'avons aucun vrai principe d'équité qui nous guide [2].

En effet, sitôt qu'il s'agit d'un fait ou d'un droit particulier sur un point qui n'a pas été réglé par une convention générale et antérieure, l'affaire devient contentieuse [3]. C'est un procès où les particuliers intéressés sont une des parties, et le public l'autre, mais où je ne vois ni la loi qu'il faut suivre, ni le juge qui doit prononcer. Il serait ridicule de vouloir alors s'en rapporter à une expresse décision de la volonté générale, qui ne peut être que la conclusion de l'une des parties [4], et qui, par conséquent, n'est pour l'autre qu'une volonté étrangère, particulière, portée en cette occasion à l'injustice et sujette à l'erreur. Ainsi, de même qu'une volonté particulière ne peut représenter la volonté générale, la volonté générale, à son tour, change de nature, ayant un objet parti-

(1) Cette idée va être démontrée au paragraphe suivant et reprise au chap. VI.

(2) Conclusion paradoxale en apparence, très juste au fond : nous ne pouvons juger avec équité que les questions où nous sommes intéressés, ou du moins que nous pouvons rapporter à nous-mêmes. Pour apercevoir l'intérêt général, il faut nous appuyer sur notre intérêt propre. « Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît » : c'est la formule de la justice. Une question rigoureusement particulière ne nous touche donc pas en tant que citoyen.

(3) On nomme *contentieuses* les difficultés que suscite, entre les particuliers et les administrations, l'application des lois à des cas qui n'ont pas été explicitement et directement visés par le législateur.

(4) Le public s'instituerait juge dans sa propre cause.

culier, et ne peut, comme générale, prononcer ni sur un homme ni sur un fait. Quand le peuple d'Athènes, par exemple, nommait ou cassait ses chefs, décernait des honneurs à l'un, imposait des peines à l'autre, et, par des multitudes de décrets particuliers, exerçait indistinctement tous les actes du gouvernement, le peuple alors n'avait plus de volonté générale proprement dite ; il n'agissait plus comme souverain, mais comme magistrat. Ceci paraîtra contraire aux idées communes ; mais il faut me laisser le temps d'exposer les miennes [1].

On doit concevoir par là que ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit [2] ; car, dans cette institution [3], chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres : accord admirable de l'intérêt et de la justice, qui donne aux délibérations communes un caractère d'équité qu'on voit s'évanouir dans la discussion de toute affaire particulière, faute d'un intérêt commun qui unisse et identifie la règle du juge avec celle de la partie [4].

Par quelque côté qu'on remonte au principe, on arrive toujours à la même conclusion ; savoir, que le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité, qu'ils s'engagent tous sous les mêmes condi-

[1] On verra plus loin (liv. III, ch. XVII) à quelles inextricables difficultés pratiques Rousseau est conduit par cette distinction.

[2] Se reporter à ce qui a été dit plus haut, chap. III, p. 151, note 1. Cf. Introd., I, § 4.

[3] Expression obscure. Lorsqu'il y a volonté générale, la décision prise est nécessairement générale et oblige également tout le monde.

[4] Voir page précédente, note 2.

tions et doivent jouir tous des mêmes droits. Ainsi, par la nature du pacte, tout acte de souveraineté, c'est-à-dire tout acte authentique de la volonté générale, oblige ou favorise également tous les citoyens ; en sorte que le souverain connaît seulement le corps de la nation, et ne distingue aucun de ceux qui la composent. Qu'est-ce donc proprement qu'un acte de souveraineté ? Ce n'est pas une convention du supérieur avec l'inférieur, mais une convention du corps avec chacun de ses membres : convention légitime, parce qu'elle a pour base le contrat social (1); équitable, parce qu'elle est commune à tous ; utile, parce qu'elle ne peut avoir d'autre objet que le bien général (2) ; et solide, parce qu'elle a pour garant la force publique et le pouvoir suprême (3). Tant que les sujets ne sont soumis qu'à de telles conventions, ils n'obéissent à personne, mais seulement à leur propre volonté (4) ; et demander jusqu'où s'étendent les droits respectifs du souverain et des citoyens, c'cst demander jusqu'à quel point ceux-ci peuvent s'engager avec eux-mêmes, chacun envers tous, et tous envers chacun d'eux.

On voit par là que le pouvoir souverain, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu'il est, ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales (5), et que tout homme peut disposer pleine-

(1) Voir en effet la formule même du contrat, I, VI.

(2) Ces deux points viennent précisément d'être démontrés.

(3) Voir I, ch. VII.

(4) Cela est vrai même pour la minorité qui s'incline devant une loi établie par la majorité, car l'autorité même de la majorité lui vient de la volonté générale.

(5) La limite de la toute-puissance du souverain est donc déterminée par les conditions nécessaires de l'exercice

ment de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions ; de sorte que le souverain n'est jamais en droit de charger un sujet plus qu'un autre, parce qu'alors, l'affaire devenant particulière, son pouvoir n'est plus compétent.

Ces distinctions une fois admises, il est si faux que dans le contrat social il y ait de la part des particuliers aucune renonciation véritable, que leur situation, par l'effet de ce contrat, se trouve réellement préférable à ce qu'elle était auparavant ([1]), et qu'au lieu d'une aliénation ils n'ont fait qu'un échange avantageux d'une manière d'être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre, de l'indépendance naturelle contre la liberté, du pouvoir de nuire à autrui contre leur propre sûreté, et de leur force, que d'autres pouvaient surmonter, contre un droit que l'union sociale rend invincible. Leur vie même, qu'ils ont dévouée à l'État, en est

de la souveraineté. Le souverain ne peut, sans cesser d'être, édicter autre chose que des lois générales : la liberté des individus est donc garantie dans la mesure où elle se confond avec l'égalité, ou, en d'autres termes, les individus sont sûrs que, malgré la toute-puissance du souverain, on ne pourra jamais exiger de l'un plus que de l'autre. Par suite, le souverain, dont les membres auront tous également à subir l'application des lois, n'a intérêt à exercer que la puissance rigoureusement indispensable au bien de l'État. — Le raisonnement de Rousseau est donc logique et rigoureux, mais on voit sur quel postulat il repose : il faut admettre sa théorie de la volonté générale, générale par son sujet comme par son objet, et se proposant infailliblement comme fin le bien commun. Si la volonté générale se corrompt, la liberté des individus n'a plus de garantie. N'est-ce pas, en effet, une nécessité ? Cf. Introd., I, § 4 et 6.

([1]) Voir liv. I, ch. VIII.

continuellement protégée ; et lorsqu'ils l'exposent pour sa défense, que font-ils alors que lui rendre ce qu'ils ont reçu de lui ? Que font-ils qu'ils ne fissent plus fréquemment et avec plus de danger dans l'état de nature, lorsque, livrant des combats inévitables, ils défendraient au péril de leur vie, ce qui leur sert à la conserver (1) ? Tous ont à combattre au besoin pour la patrie, il est vrai ; mais aussi nul n'a jamais à combattre pour soi. Ne gagne-t-on pas encore à courir, pour ce qui fait notre sûreté, une partie des risques qu'il faudrait courir pour nous-mêmes sitôt qu'elle nous serait ôtée ?

CHAPITRE V

DU DROIT DE VIE ET DE MORT

On demande (2) comment les particuliers, n'ayant point droit de disposer de leur propre vie, peuvent transmettre au souverain ce même droit qu'ils n'ont pas (3). Cette question ne paraît difficile à résoudre que parce qu'elle est mal posée. Tout homme a droit de risquer sa propre vie pour la conserver. A-t-on

(1) C'est-à-dire, à la fois leurs biens et leur liberté.

(2) Réponse à un passage de Locke, *Gouvernement civil*, ch. IX.

(3) Les hommes se sont dépouillés de ce droit, comme de tous les autres, lors du contrat social. Rousseau considérait d'ailleurs le suicide comme rigoureusement condamné par toutes les lois morales et sociales ; voir la célèbre lettre de Milord Édouard, dans la *Nouvelle Héloïse*, IIIe partie, lettre 22.

jamais dit que celui qui se jette par une fenêtre pour échapper à un incendie soit coupable de suicide ? A-t-on même jamais imputé ce crime à celui qui périt dans une tempête dont en s'embarquant il n'ignorait pas le danger ?

Le traité social a pour fin la conservation des contractants. Qui veut la fin veut aussi les moyens, et ces moyens sont inséparables de quelques risques, même de quelques pertes. Qui veut conserver sa vie aux dépens des autres [1] doit la donner aussi pour eux quand il faut. Or, le citoyen n'est plus juge du péril auquel la loi veut qu'il s'expose ; et quand le prince lui a dit : « Il est expédient à l'État que tu meures », il doit mourir, puisque ce n'est qu'à cette condition qu'il a vécu en sûreté jusqu'alors, et que sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'État [2].

La peine de mort infligée aux criminels peut être envisagée à peu près sous le même point de vue : c'est pour n'être pas la victime d'un assassin que l'on consent à mourir si on le devient. Dans ce traité, loin de disposer de sa propre vie, on ne songe qu'à la garantir, et il n'est pas à présumer qu'aucun des contractants prémédite alors de se faire pendre.

D'ailleurs, tout malfaiteur, attaquant le droit social, devient par ses forfaits rebelle et traître à la

[1] C'est un des avantages du pacte social que tous s'engagent à assurer le respect de notre propre vie, au besoin en risquant la leur.

[2] L'individu s'est remis tout entier, par le pacte social, entre les mains de l'État, et tous les droits que celui-ci lui reconnaît, même le droit de vivre, sont subordonnés à la condition que l'individu observera le pacte.

patrie ; il cesse d'en être membre en violant ses lois ; et même il lui fait la guerre. Alors la conservation de l'État est incompatible avec la sienne ; il faut qu'un des deux périsse ; et quand on fait mourir le coupable, c'est moins comme citoyen que comme ennemi. Les procédures, le jugement, sont les preuves et la déclaration qu'il a rompu le traité social, et par conséquent qu'il n'est plus membre de l'État. Or, comme il s'est reconnu tel, tout au moins par son séjour [1], il en doit être retranché par l'exil comme infracteur du pacte ou par la mort comme ennemi public ; car un tel ennemi n'est pas une personne morale [2], c'est un homme : et c'est alors que le droit de la guerre est de tuer le vaincu.

Mais, dira-t-on, la condamnation d'un criminel est un acte particulier. D'accord : aussi cette condamnation n'appartient-elle point au souverain ; c'est un droit qu'il peut conférer sans pouvoir l'exercer lui-même. Toutes mes idées se tiennent, mais je ne saurais les exposer toutes à la fois.

Au reste, la fréquence des supplices est toujours un signe de faiblesse ou de paresse dans le gouvernement. Il n'y a point de méchant qu'on ne pût rendre bon à quelque chose. On n'a droit de faire

[1] Comme on le verra, liv. IV, ch. II, c'est en effet accepter implicitement d'obéir aux lois d'un pays que de consentir à y résider.

[2] Telle que le corps social, qui tire sa réalité d'une convention, et que l'on peut détruire sans supprimer les individus, cf. I, IV. Ici, au contraire, il faut considérer l'individu en tant qu'homme et on peut le supprimer en tant que tel, c'est-à-dire le tuer.

mourir, même pour l'exemple, que celui qu'on ne peut conserver sans danger ([1]).

A l'égard du droit de faire grâce ou d'exempter un coupable d'une peine portée par la loi et prononcée par le juge, il n'appartient qu'à celui qui est au-dessus du juge et de la loi, c'est-à-dire au souverain; encore son droit en ceci n'est-il pas bien net ([2]), et les cas d'en user sont-ils très rares. Dans un État bien gouverné, il y a peu de punitions, non parce qu'on fait beaucoup de grâces, mais parce qu'il y a peu de criminels ; la multitude des crimes en assure l'impunité lorsque l'État dépérit. Sous la république romaine, jamais le sénat ni les consuls ne tentèrent de faire grâce ; le peuple même n'en faisait pas, quoiqu'il révoquât quelquefois son propre jugement. Les fréquentes grâces annoncent que bientôt les forfaits n'en auront plus besoin, et chacun voit où cela mène. Mais je sens que mon cœur murmure et retient ma plume ; laissons discuter ces questions à l'homme juste qui n'a point failli, et qui jamais n'eût lui-même besoin de grâce.

([1]) Le droit de légitime défense justifie donc seul le droit de punir et en détermine les limites. C'est à peu près la théorie qu'ont développée et popularisée, quelques années plus tard, les deux grands jurisconsultes italiens Beccaria et Filangieri.

([2]) Il semble en effet qu'une grâce soit un acte particulier et échappe par là à la compétence du souverain.

CHAPITRE VI

DE LA LOI

Par le pacte social nous avons donné l'existence et la vie au corps politique : il s'agit maintenant de lui donner le mouvement et la volonté par la législation. Car l'acte primitif par lequel ce corps se forme et s'unit ne détermine rien encore de ce qu'il doit faire pour se conserver.

Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines (1). Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut, nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de lois. Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule ; mais cette justice, pour être admise entre nous, doit être réciproque. A considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi les hommes ; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui. Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener

(1) Rousseau reprend et développe ici la distinction déjà indiquée plus haut, I, VIII (voir p. 136. note 1) de deux formes de la moralité, du bien et de la justice : au sens absolu, ces notions sont indépendantes de toute convention et ont pu précéder l'état social; mais, au sens relatif et réel, le pacte social seul en fait des réalités, en leur donnant un caractère obligatoire et réciproque.

la justice à son objet. Dans l'état de nature, où tout est commun, je ne dois rien à ceux à qui je n'ai rien promis ; je ne reconnais pour être à autrui que ce qui m'est inutile. Il n'en est pas ainsi dans l'état civil, où tous les droits sont fixés par la loi.

Mais qu'est-ce donc enfin qu'une loi ? Tant qu'on se contentera de n'attacher à ce mot que des idées métaphysiques, on continuera de raisonner sans s'entendre ; et quand on aura dit ce que c'est qu'une loi de la nature, on n'en saura pas mieux ce que c'est qu'une loi de l'État (1).

J'ai déjà dit (2) qu'il n'y avait point de volonté générale sur un objet particulier. En effet, cet objet particulier est dans l'État ou hors de l'État. S'il est hors de l'État, une volonté qui lui est étrangère n'est point générale par rapport à lui ; et si cet objet est dans l'État, il en fait partie : alors il se forme entre le tout et sa partie une relation qui en fait deux êtres séparés, dont la partie est l'un, et le tout, moins cette même partie, est l'autre. Mais le tout moins une partie n'est point le tout ; et tant que ce rapport subsiste, il n'y a plus de tout, mais deux parties inégales : d'où il suit que la volonté de l'une n'est point non plus générale par rapport à l'autre (3).

(1) Ce passage vise évidemment Montesquieu, qui, au début du Ier livre de l'*Esprit des Lois*, étudie d'abord avec le plus grand soin les différents sens du mot *loi* et rattache les lois politiques aux lois naturelles.

(2) Ci-dessus, II, IV.

(3) Rousseau a donné à ce raisonnement abstrait une sorte de précision mathématique, qui ne laisse pas que d'être assez obscure à première vue. Pour le comprendre, rappelons-nous que la volonté générale n'existe que si *tous* les

Mais quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il ne considère que lui-même ; et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout ([1]). Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi.

Quand je dis que l'objet des lois est toujours général, j'entends que la loi considère les sujets en corps et les actions comme abstraites, jamais un

sujets d'un État délibèrent sur une question d'intérêt général, c'est-à-dire qui les touche *tous* également : elle est alors l'élément commun de toutes ces volontés individuelles (voir II, III, p. 151, note 1). Dès lors, trois cas sont à considérer : 1° les citoyens délibèrent sur une chose particulière qui ne touche directement aucun d'entre eux (hors de l'État), par exemple sur l'autorité du grand vizir de Turquie : ils manquent alors de compétence, la chose en question leur étant étrangère, et il ne peut se former entre eux une volonté commune ; — 2° ils délibèrent sur une chose particulière qui, étant dans l'État, se trouve intéresser quelques-uns d'entre eux, par exemple l'établissement d'une ligne de chemin de fer ; dans ce cas, le groupe des citoyens intéressés directement, des riverains par exemple, se détache de l'ensemble du corps social et se décide uniquement d'après ses intérêts particuliers, tandis que le reste du peuple considère l'intérêt général ; comme ces deux groupes ne se placent pas au même point de vue, on ne peut encore dégager une volonté commune à tous ; — 3° enfin, ils délibèrent sur une chose générale qui les touche également tous, par exemple sur le régime des associations en général, et, en ce cas, on peut, par le simple calcul des voix, savoir, ce que la volonté générale estime conforme aux intérêts de tous : il peut y avoir une *loi*.

([1]) Les citoyens décident tous, en tant que membres du souverain, la loi à laquelle ils devront tous obéir, en tant que sujets.

homme comme individu ni une action particulière [1]. Ainsi la loi peut bien statuer qu'il y aura des privilèges, mais elle n'en peut donner nommément à personne ; la loi peut faire plusieurs classes de citoyens, assigner même les qualités qui donneront droit à ces classes, mais elle ne peut nommer tels et tels pour y être admis ; elle peut établir un gouvernement royal et une succession héréditaire, mais elle ne peut élire un roi, ni nommer une famille royale : en un mot, toute fonction qui se rapporte à un objet individuel n'appartient point à la puissance législative [2].

Sur cette idée, on voit à l'instant qu'il ne faut plus demander à qui il appartient de faire des lois, puisqu'elles sont des actes de la volonté générale ; ni si le prince [3] est au-dessus des lois, puisqu'il est membre de l'État ; ni si la loi peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers lui-même ; ni comment on est libre et soumis aux lois, puisqu'elles ne sont que des registres de nos volontés.

On voit encore que, la loi réunissant l'universalité de la volonté et celle de l'objet, ce qu'un homme, quel qu'il puisse être, ordonne de son chef n'est point une loi; ce qu'ordonne même le souverain sur un

(1) Ce principe n'est pas appliqué dans toute sa rigueur par les États parlementaires modernes, mais il n'en est pas moins reconnu en théorie et souvent proclamé comme un des fondements de notre droit politique.

(2) C'est en somme la distinction du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif que Rousseau va rétablir ainsi, après avoir raillé Montesquieu, mais, il est vrai, en lui donnant un autre fondement et une autre signification.

(3) Ne pas oublier que ce mot signifie le gouvernement ou le pouvoir exécutif, quelle qu'en soit la forme.

objet particulier n'est pas non plus une loi, mais un décret ; ni un acte de souveraineté, mais de magistrature ([1]).

J'appelle donc république tout État régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être : car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose ([2]). Tout gouvernement légitime est républicain (*a*) : j'expliquerai ci-après ce que c'est que gouvernement ([3]).

Les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Le peuple, soumis aux lois, en doit être l'auteur ; il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société. Mais comment les règleront-ils ? Sera-ce d'un commun accord, par une inspiration subite ? Le corps politique a-t-il un organe pour énoncer ses volontés? Qui lui donnera la prévoyance nécessaire pour en former les actes et les publier d'avance? ou comment les prononcera-t-il au moment du besoin ? Comment une multitude aveugle, qui souvent ne

([1]) On verra (III, IV) que le souverain ne peut légitimement rendre de tels décrets particuliers que dans la démocratie absolue, « gouvernement si parfait qu'il ne convient pas à des hommes ».

([2]) République *(res publica)* signifie, étymologiquement, la chose publique.

(*a*) Je n'entends pas seulement, par ce mot, une aristocratie ou une démocratie, mais en général tout gouvernement guidé par la volonté générale, qui est la loi. Pour être légitime, il ne faut pas que le gouvernement se confonde avec le souverain, mais qu'il en soit le ministre ; alors la monarchie elle-même est république. Ceci s'éclaircira dans le livre suivant (*Note de Rousseau*).

([3]) Ce sera l'objet du livre III.

sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation ? De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé ([1]). Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir des séductions des volontés particulières, rapprocher à ses yeux les lieux et les temps, balancer l'attrait des avantages présents et sensibles par le danger des maux éloignés et cachés. Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent ; le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides. Il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison ; il faut apprendre à l'autre à connaître ce qu'il veut. Alors des lumières publiques résulte l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social ([2]); de là l'exact concours des parties, et enfin la plus grande force du tout. Voilà d'où naît la nécessité d'un législateur.

([1]) Voir II, III.

([2]) Lorsque le corps social est éclairé, il sait alors, grâce à son entendement, en quoi consiste le bien commun auquel tendait instinctivement sa volonté. Il y a donc accord entre les deux facultés.

CHAPITRE VII

DU LÉGISLATEUR

Pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux nations, il faudrait une intelligence supérieure qui vît toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune ; qui n'eût aucun rapport avec notre nature, et qui la connût à fond ; dont le bonheur fût indépendant de nous et qui pourtant voulût bien s'occuper du nôtre ; enfin, qui, dans le progrès des temps se ménageant une gloire éloignée, pût travailler dans un siècle et jouir dans un autre (*a*). Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes.

Le même raisonnement que faisait Caligula [1] quant au fait, Platon le faisait quant au droit pour définir l'homme civil ou royal qu'il cherche dans son livre du *Règne* [2]. Mais s'il est vrai qu'un grand prince est un homme rare, que sera-ce d'un grand législateur ? Le premier n'a qu'à suivre le modèle que l'autre doit proposer. Celui-ci est le mécanicien qui invente la machine, celui-là n'est que l'ouvrier qui la monte et la fait marcher. « Dans

(*a*) Un peuple ne devient célèbre que quand sa législation commence à décliner. On ignore durant combien de siècles l'institution de Lycurgue fit le bonheur des Spartiates avant qu'il fût question d'eux dans le reste de la Grèce (*Note de Rousseau*).

[1] Voir l'anecdote déjà citée par Rousseau, I, II.

[2] Il s'agit du dialogue intitulé d'ordinaire le *Politique*.

la naissance des sociétés, dit Montesquieu, ce sont les chefs des républiques qui font l'institution, et c'est ensuite l'institution qui forme les chefs des républiques (1). »

Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer ; de substituer une existence partielle (2) et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères (3), et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. Plus ces forces naturelles sont mortes et anéanties, plus les acquises sont grandes et durables, plus aussi l'institution est solide et parfaite : en sorte que si chaque citoyen n'est rien, ne peut rien que par tous les autres (4),

(1) Montesquieu, *Grandeur et Décadence des Romains*, chap. I.

(2) Le citoyen n'existe que comme *partie* d'un tout.

(3) Les philosophes antiques, notamment Aristote, disaient au contraire que l'homme est un « animal politique » et que la vie sociale est la fin même à laquelle le destine sa nature. — Rousseau, comme la plupart des philosophes du XVIII[e] siècle, exagère, semble-t-il, le caractère *artificiel* des institutions sociales.

(4) Le citoyen, après le pacte, n'a en effet de puissance légitime que celle qui lui est reconnue par la volonté générale. Sa liberté individuelle n'en est pas cependant détruite, comme on l'a vu plus haut, ch. IV.

et que la force acquise par le tout soit égale ou supérieure à la somme des forces de tous les individus [1], on peut dire que la législation est au plus haut point de perfection qu'elle puisse atteindre.

Le législateur est à tous égards un homme extraordinaire dans l'État [2]. S'il doit l'être par son génie, il ne l'est pas moins par son emploi. Ce n'est point magistrature, ce n'est point souveraineté. Cet emploi, qui constitue la république, n'entre point dans sa constitution ; c'est une fonction particulière et supérieure, qui n'a rien de commun avec l'empire humain ; car si celui qui commande aux hommes ne doit pas commander aux lois, celui qui commande aux lois ne doit pas non plus commander aux hommes : autrement ses lois, ministres de ses passions, ne feraient souvent que perpétuer ses injustices ; jamais il ne pourrait éviter que des vues particulières n'altérassent la sainteté de son ouvrage [3].

Quand Lycurgue donna des lois à sa patrie, il commença par abdiquer la royauté. C'était la coutume de la plupart des villes grecques de confier à des étrangers l'établissement des leurs. Les républiques modernes de l'Italie imitèrent souvent cet usage ;

[1] La force totale de l'État peut être supérieure à la somme des forces naturelles des individus qui le composent, parce que l'organisation sociale supprime les conflits individuels et les désordres de tout genre où s'épuisaient inutilement ces forces et leur fait rendre leur maximum d'effet utile.

[2] Rousseau fut souvent tenté de jouer ce rôle. On sait qu'il se prépara à donner des lois à la Pologne et à la Corse.

[3] C'est, de nouveau, le principe de la séparation du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif.

celle de Genève en fit autant et s'en trouva bien (*a*). Rome, dans son plus bel âge, vit renaître en son sein tous les crimes de la tyrannie, et se vit prête à périr, pour avoir réuni sur les mêmes têtes [1] l'autorité législative et le pouvoir souverain.

Cependant les décemvirs eux-mêmes ne s'arrogèrent jamais le droit de faire passer aucune loi de leur seule autorité. « Rien de ce que nous vous proposons, disaient-ils au peuple, ne peut passer en loi sans votre consentement. Romains, soyez vous-mêmes les auteurs des lois qui doivent faire votre bonheur. »

Celui qui rédige les lois n'a donc ou ne doit avoir aucun droit législatif, et le peuple même ne peut, quand il le voudrait, se dépouiller de ce droit incommunicable, parce que, selon le pacte fondamental, il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers, et qu'on ne peut jamais s'assurer qu'une volonté particulière est conforme à la volonté générale qu'après l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple : j'ai déjà dit cela [2]; mais il n'est pas inutile de le répéter.

Ainsi l'on trouve à la fois dans l'ouvrage de la législation deux choses qui semblent incompatibles :

(*a*) Ceux qui ne considèrent Calvin que comme théologien connaissent mal l'étendue de son génie. La rédaction de nos sages édits, à laquelle il eut beaucoup de part, lui fait autant d'honneur que son *Institution*. Quelque révolution que le temps puisse amener dans notre culte, tant que l'amour de la patrie et de la liberté ne sera pas éteint parmi nous, jamais la mémoire de ce grand homme ne cessera d'y être en bénédiction (*Note de Rousseau*).

(1) Les Décemvirs

(2) II, I.

une entreprise au-dessus de la force humaine, et, pour l'exécuter, une autorité qui n'est rien.

Autre difficulté qui mérite attention. Les sages qui veulent parler au vulgaire leur langage au lieu du sien n'en sauraient être entendus. Or il y a mille sortes d'idées qu'il est impossible de traduire dans la langue du peuple. Les vues trop générales et les objets trop éloignés sont également hors de sa portée : chaque individu, ne goûtant d'autre plan de gouvernement que celui qui se rapporte à son intérêt particulier, aperçoit difficilement les avantages qu'il doit retirer des privations continuelles qu'imposent les bonnes lois. Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir la cause ; que l'esprit social, qui doit être l'ouvrage de l'institution, présidât à l'institution même ; et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles [1]. Ainsi donc le législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre.

Voilà ce qui força de tout temps les pères des nations de recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples, soumis aux lois de l'État comme à celles de la nature, et reconnaissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité,

[1] On voit par ce passage si net et si profond que Rousseau ne méconnaissait pas, autant qu'on l'a dit souvent, les conditions de la réalité.

obéissent avec liberté ([1]), et portassent docilement le joug de la félicité publique.

Cette raison sublime, qui s'élève au-dessus de la portée des hommes vulgaires, est celle dont le législateur met les décisions dans la bouche des immortels, pour entraîner par l'autorité divine ceux que ne pourrait ébranler la prudence humaine (*a*). Mais il n'appartient pas à tout homme de faire parler les dieux, ni d'en être cru ([2]) quand il s'annonce pour être

([1]) Des lois sociales édictées par les mêmes divinités qui ont établi les lois naturelles devaient apparaître aux anciens hommes comme également inéluctables, et, quoi qu'ils ne pussent pas encore comprendre l'utilité pratique qui décidera plus tard des citoyens plus éclairés à y obéir avec liberté, leur obéissance cependant était libre aussi en un autre sens, car c'est volontairement qu'ils s'inclinaient devant une nécessité mystérieuse et d'autant plus respectée. « La dépendance des choses, dit Rousseau dans l'*Émile* (liv. II), n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la liberté....» Cf. Introd., ch. I, § 2.

(*a*) « E veramente, dit Machiavel, mai non fù alcuno ordinatore di leggi straordinarie in un popolo, che non ricorresse a Dio, perchè altrimenti non sarebbero accettate ; perchè sono molti boni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in se ragioni evidenti da potergli persuadere ad altrui. » (*Discorsi sopra Tito Livio*, l. I, c. XI.) (*Note de Rousseau*). « A la vérité, jamais il n'y eut, dans aucun peuple, de législateur extraordinaire qui ne recourût à Dieu, car autrement ses lois n'eussent pas été acceptées ; il y a en effet beaucoup de vérités utiles que peut connaître un sage et qui n'ont pas en elles de raisons si évidentes qu'elles puissent convaincre les autres. »

([2]) Quelques éditeurs ont supprimé « en », ce qui donne un sens beaucoup plus simple. Mais le même texte est aussi donné par le *Ms.* de Genève (éd. Dreyfus, p. 299); il faut donc entendre que le génie du législateur doit, en quelque sorte, forcer les dieux à justifier ses prédictions.

leur interprète. La grande âme du législateur est le seul miracle qui doit prouver sa mission. Tout homme peut graver des tables de pierre, ou acheter un oracle, ou feindre un secret commerce avec quelque divinité, ou dresser un oiseau pour lui parler à l'oreille, ou trouver d'autres moyens grossiers d'en imposer au peuple [1]. Celui qui ne saura que cela pourra même assembler par hasard une troupe d'insensés ; mais il ne fondera jamais un empire, et son extravagant ouvrage périra bientôt avec lui. De vains prestiges forment un lien passager ; il n'y a que la sagesse qui le rende durable. La loi judaïque, toujours subsistante, celle de l'enfant d'Ismaël [2] qui, depuis dix siècles, régit la moitié du monde, annoncent encore aujourd'hui les grands hommes qui les ont dictées ; et tandis que l'orgueilleuse philosophie ou l'aveugle esprit de parti ne voit en eux que d'heureux imposteurs [3], le vrai politique admire dans leurs institutions ce grand et puissant génie qui préside aux établissements durables.

Il ne faut pas, de tout ceci, conclure avec Warburton [4] que la politique et la religion aient parmi nous un objet commun, mais que, dans l'origine des nations, l'une sert d'instrument à l'autre.

(1) Allusion aux prodiges invoqués par les législateurs antiques, Moïse, Numa, etc.

(2) Mahomet ; les Arabes étaient considérés comme descendants des Ismaëlites.

(3) Cette critique est dirigée contre Voltaire et les Encyclopédistes : Voltaire, dans sa pièce de *Mahomet*, traite constamment celui-ci d'imposteur.

(4) Warburton, évêque de Gloucester, 1698-1770, auteur d'ouvrages théologiques et d'un traité sur l'*Alliance de l'Église avec l'État* (1736).

CHAPITRE VIII

DU PEUPLE

Comme, avant d'élever un grand édifice, l'architecte observe et sonde le sol pour voir s'il en peut soutenir le poids, le sage instituteur ([1]) ne commence pas par rédiger de bonnes lois en elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter. C'est pour cela que Platon refusa de donner des lois aux Arcadiens et aux Cyréniens, sachant que ces deux peuples étaient riches et ne pouvaient souffrir l'égalité; c'est pour cela qu'on vit en Crète de bonnes lois et de méchants hommes, parce que Minos n'avait discipliné qu'un peuple chargé de vices.

Mille nations ont brillé sur la terre, qui n'auraient jamais pu souffrir de bonnes lois ; et celles même qui l'auraient pu n'ont eu, dans toute leur durée, qu'un temps fort court pour cela. La plupart des peuples, ainsi que des hommes, ne sont dociles que dans leur jeunesse ; ils deviennent incorrigibles en vieillissant. Quand une fois les coutumes sont établies et les préjugés enracinés, c'est une entreprise dangereuse et vaine de vouloir les réformer ; le peuple ne peut pas même souffrir qu'on touche à ses maux pour les détruire, semblable à ces malades stupides et sans courage qui frémissent à l'aspect du médecin.

Ce n'est pas que, comme quelques maladies boule-

([1]) C'est-à-dire le législateur.

versent la tête des hommes et leur ôtent le souvenir du passé, il ne se trouve quelquefois dans la durée des États des époques violentes où les révolutions font sur les peuples ce que certaines crises font sur les individus, où l'horreur du passé tient lieu d'oubli, et où l'État, embrasé par les guerres civiles, renaît, pour ainsi dire, de sa cendre, et reprend la vigueur de la jeunesse en sortant des bras de la mort. Telle fut Sparte au temps de Lycurgue, telle fut Rome après les Tarquins, et telles ont été parmi nous la Hollande et la Suisse après l'expulsion des tyrans ([1]).

Mais ces événements sont rares ; ce sont des exceptions dont la raison se trouve toujours dans la constitution particulière de l'État excepté. Elles ne sauraient même avoir lieu deux fois pour le même peuple : car il peut se rendre libre tant qu'il n'est que barbare, mais il ne le peut plus quand le ressort civil est usé. Alors les troubles peuvent le détruire sans que les révolutions puissent le rétablir ; et, sitôt que ses fers sont brisés, il tombe épars et n'existe plus : il lui faut désormais un maître et non pas un libérateur. Peuples libres, souvenez-vous de cette maxime : « On peut acquérir la liberté, mais on ne la recouvre jamais. » ([2])

([1]) On a souvent appliqué ce passage à la Révolution française.

([2]) Car, pour qu'un peuple se laisse arracher sa liberté, il faut qu'il ait perdu les vertus civiques qui le rendraient capable de la reconquérir. — Lorsque Rousseau dogmatise ainsi d'un ton absolu, il semble croire que des lois inéluctables régissent la vie de tous les peuples et que les circonstances et les hommes sont impuissants à modifier cette espèce de fatalité logique.

La jeunesse n'est pas l'enfance. Il est pour les nations comme pour les hommes un temps de jeunesse, ou, si l'on veut, de maturité, qu'il faut attendre avant de les soumettre à des lois ; mais la maturité d'un peuple n'est pas toujours facile à connaître ; et, si on la prévient, l'ouvrage est manqué. Tel peuple est disciplinable en naissant, tel autre ne l'est pas au bout de dix siècles. Les Russes ne seront jamais vraiment policés, parce qu'ils l'ont été trop tôt. Pierre avait le génie imitatif ; il n'avait pas le vrai génie, celui qui crée et fait tout de rien. Quelques-unes des choses qu'il fit étaient bien, la plupart étaient déplacées. Il a vu que son peuple était barbare, il n'a point vu qu'il n'était pas mûr pour la police ; il l'a voulu civiliser quand il ne fallait que l'aguerrir. Il a d'abord voulu faire des Allemands, des Anglais, quand il fallait commencer par faire des Russes : il a empêché ses sujets de jamais devenir ce qu'ils pourraient être, en leur persuadant qu'ils étaient ce qu'ils ne sont pas. C'est ainsi qu'un précepteur français forme son élève pour briller au moment de son enfance, et puis n'être jamais rien. L'empire de Russie voudra subjuguer l'Europe, et sera subjugué lui-même. Les Tartares, ses sujets ou ses voisins, deviendront ses maîtres et les nôtres : cette révolution me paraît infaillible [1]. Tous les rois de l'Europe travaillent de concert à l'accélérer.

[1] A côté de l'appréciation très juste, qui précède, des réformes de Pierre-le-Grand, remarquons que l'histoire n'a guère vérifié jusqu'ici ces trop audacieuses prophéties. Les Tartares ont été plutôt assimilés par l'empire russe qu'ils ne l'ont subjugué.

CHAPITRE IX

DU PEUPLE

SUITE

Comme la nature a donné des termes à la stature d'un homme bien conformé, passé lesquels elle ne fait plus que des géants ou des nains, il y a de même, eu égard à la meilleure constitution d'un État, des bornes à l'étendue qu'il peut avoir, afin qu'il ne soit ni trop grand pour pouvoir être bien gouverné, ni trop petit pour pouvoir se maintenir par lui-même [1]. Il y a dans tout corps politique un *maximum* de force qu'il ne saurait passer, et duquel souvent il s'éloigne à force de s'agrandir. Plus le lien social s'étend, plus il se relâche ; et, en général, un petit État est proportionnellement plus fort qu'un grand.

Mille raisons démontrent cette maxime. Premièrement, l'administration devient plus pénible dans les grandes distances, comme un poids devient plus lourd au bout d'un plus grand levier. Elle devient aussi plus onéreuse à mesure que les degrés se multiplient : car chaque ville a d'abord la sienne, que le peuple paye ; chaque district la sienne, encore payée par le peuple ; ensuite chaque province, puis les grands gouvernements, les satrapies, les vice-royautés, qu'il faut toujours payer plus cher à mesure qu'on monte, et toujours aux dépens du malheureux

(1) Ces vues se trouvent déjà dans la *Politique* d'Aristote et dans l'*Esprit des Lois* de Montesquieu.

peuple ; enfin vient l'administration suprême, qui écrase tout. Tant de surcharges épuisent continuellement les sujets : loin d'être mieux gouvernés par tous ces différents ordres, ils le sont moins bien que s'il n'y en avait qu'un seul au-dessus d'eux. Cependant à peine reste-t-il des ressources pour les cas extraordinaires ; et, quand il y faut recourir, l'État est toujours à la veille de sa ruine.

Ce n'est pas tout : non-seulement le gouvernement a moins de vigueur et de célérité pour faire observer les lois, empêcher les vexations, corriger les abus, prévenir les entreprises séditieuses qui peuvent se faire dans des lieux éloignés ; mais le peuple a moins d'affection pour ses chefs, qu'il ne voit jamais, pour la patrie, qui est à ses yeux comme le monde, et pour ses concitoyens, dont la plupart lui sont étrangers. Les mêmes lois ne peuvent convenir à tant de provinces diverses qui ont des mœurs différentes, qui vivent sous des climats opposés, et qui ne peuvent souffrir la même forme de gouvernement. Des lois différentes n'engendrent que trouble et confusion parmi des peuples qui, vivant sous les mêmes chefs et dans une communication continuelle, passent ou se marient les uns chez les autres, et, soumis à d'autres coutumes, ne savent jamais si leur patrimoine est bien à eux [1]. Les talents sont enfouis, les vertus ignorées, les vices impunis, dans

[1] Rousseau ne condamne pas ici l'idée d'États fédératifs, dont nous verrons qu'il est au contraire partisan ; mais un peuple unique ne peut s'accommoder de lois diverses pour ses différentes parties ; il vaut mieux que celles-ci soient vraiment autonomes et forment chacune un État distinct, quitte à ce que ces États se fédèrent pour se défendre.

cette multitude d'hommes inconnus les uns aux autres, que le siège de l'administration suprême rassemble dans un même lieu. Les chefs, accablés d'affaires, ne voient rien par eux-mêmes ; des commis gouvernent l'État. Enfin, les mesures qu'il faut prendre pour maintenir l'autorité générale, à laquelle tant d'officiers éloignés veulent se soustraire ou en imposer, absorbent tous les soins publics ; il n'en reste plus pour le bonheur du peuple ; à peine en reste-t-il pour sa défense au besoin, et c'est ainsi qu'un corps trop grand pour sa constitution s'affaisse et périt écrasé sous son propre poids.

D'un autre côté, l'État doit se donner une certaine base pour avoir de la solidité, pour résister aux secousses qu'il ne manquera pas d'éprouver, et aux efforts qu'il sera contraint de faire pour se soutenir ; car tous les peuples ont une espèce de force centrifuge par laquelle ils agissent continuellement les uns contre les autres, et tendent à s'agrandir aux dépens de leurs voisins, comme les tourbillons de Descartes. Ainsi les faibles risquent d'être bientôt engloutis ; et nul ne peut guère se conserver qu'en se mettant avec tous dans une espèce d'équilibre qui rende la compression partout à peu près égale [1].

On voit par là qu'il y a des raisons de s'étendre et des raisons de se resserrer ; et ce n'est pas le moindre talent du politique de trouver entre les unes et les autres la proportion la plus avantageuse

[1] C'est à peu près ce qu'on entend par l'expression d'*équilibre européen* : à défaut d'équilibre réel entre les États, des alliances plus ou moins durables remédient à leur inégalité et constituent un équilibre artificiel.

à la conservation de l'État. On peut dire en général que les premières, n'étant qu'extérieures et relatives, doivent être subordonnées aux autres, qui sont internes et absolues [1]. Une saine et forte constitution est la première chose qu'il faut rechercher ; et l'on doit plus compter sur la vigueur qui naît d'un bon gouvernement que sur les ressources que peut fournir un grand territoire.

Au reste, on a vu des États tellement constitués, que la nécessité des conquêtes entrait dans leur constitution même, et que, pour se maintenir, ils étaient forcés de s'agrandir sans cesse. Peut-être se félicitaient-ils beaucoup de cette heureuse nécessité, qui leur montrait pourtant, avec le terme de leur grandeur, l'inévitable moment de leur chute [2].

CHAPITRE X

DU PEUPLE

SUITE

On peut mesurer un corps politique de deux manières : savoir, par l'étendue du territoire, et par le nombre du peuple ; et il y a, entre l'une et

[1] Les raisons de s'étendre sont extérieures et relatives, car elles dépendent des relations de l'État considéré avec les peuples voisins et de la faiblesse de ceux-ci. Les raisons de se resserrer sont internes et absolues, parce qu'elles ne dépendent que de la nature de l'État lui-même.

[2] Tel fut le cas pour Rome, selon Montesquieu (*Grandeur et Décadence des Romains*, chap. IX).

l'autre de ces mesures, un rapport convenable pour donner à l'État sa véritable grandeur. Ce sont les hommes qui font l'État, et c'est le terrain qui nourrit les hommes ; ce rapport est donc que la terre suffise à l'entretien de ses habitants, et qu'il y ait autant d'habitants que la terre en peut nourrir [1]. C'est dans cette proportion que se trouve le *maximum* de force d'un nombre donné de peuple ; car s'il y a du terrain de trop, la garde en est onéreuse, la culture insuffisante, le produit superflu : c'est la cause prochaine des guerres défensives ; s'il n'y en a pas assez, l'État se trouve pour le supplément à la discrétion de ses voisins : c'est la cause prochaine des guerres offensives. Tout peuple qui n'a, par sa position, que l'alternative entre le commerce ou la guerre, est faible en lui-même ; il dépend de ses voisins, il dépend des événements ; il n'a jamais qu'une existence incertaine et courte. Il subjugue et change de situation, ou il est subjugué et n'est rien. Il ne peut se conserver libre qu'à force de petitesse ou de grandeur [2].

On ne peut donner en calcul un rapport fixe entre l'étendue de terre et le nombre d'hommes qui se suffisent l'un à l'autre, tant à cause des différences qui se trouvent dans les qualités du terrain, dans ses degrés de fertilité, dans la nature de ses productions, dans l'influence des climats, que de celles qu'on remarque dans les tempéraments des hommes

(1) Rousseau comptait surtout sur l'agriculture pour nourrir un peuple, comme on le voit notamment par ses projets d'institutions pour la Corse.

(2) L'histoire de l'Angleterre moderne, par exemple, ne contredit-elle pas cette théorie ?

qui les habitent, dont les uns consomment peu dans un pays fertile, les autres beaucoup sur un sol ingrat. Il faut encore avoir égard à la plus grande ou moindre fécondité des femmes, à ce que le pays peut avoir de plus ou moins favorable à la population, à la quantité dont le législateur peut espérer d'y concourir par ses établissements [1], de sorte qu'il ne doit pas fonder son jugement sur ce qu'il voit, mais sur ce qu'il prévoit, ni s'arrêter autant à l'état actuel de la population qu'à celui où elle doit naturellement parvenir. Enfin il y a mille occasions où les accidents particuliers du lieu exigent ou permettent qu'on embrasse plus de terrain qu'il ne paraît nécessaire. Ainsi l'on s'étendra beaucoup dans un pays de montagnes, où les productions naturelles, savoir, les bois, les pâturages, demandent moins de travail, où l'expérience apprend que les femmes sont plus fécondes que dans les plaines [2] et où un grand sol incliné ne donne qu'une petite base horizontale, la seule qu'il faut compter pour la végétation. Au contraire, on peut se resserrer au bord de la mer, même dans des rochers et des sables presque stériles, parce que la pêche y peut suppléer en grande partie aux productions de la terre, que les hommes doivent être plus rassemblés pour repousser les pirates, et qu'on a d'ailleurs plus de facilité pour délivrer le pays, par les colonies, des habitants dont il est surchargé.

[1] Le législateur doit, en effet, par de sages institutions, tâcher de porter la population jusqu'au point où elle aura le maximum de force.

[2] La proportion des naissances semble dépendre beaucoup plus de l'état moral et social que de la structure du sol, dont l'influence n'est au moins qu'indirecte.

A ces conditions pour instituer un peuple, il en faut ajouter une qui ne peut suppléer à nulle autre, mais sans laquelle elles sont toutes inutiles : c'est qu'on jouisse de l'abondance et de la paix ; car le temps où s'ordonne un État est, comme celui où se forme un bataillon, l'instant où le corps est le moins capable de résistance et le plus facile à détruire. On résisterait mieux dans un désordre absolu que dans un moment de fermentation, où chacun s'occupe de son rang et non du péril. Qu'une guerre, une famine, une sédition survienne en ce temps de crise, l'État est infailliblement renversé.

Ce n'est pas qu'il n'y ait beaucoup de gouvernements établis durant ces orages ; mais alors ce sont ces gouvernements mêmes qui détruisent l'État [1]. Les usurpateurs amènent ou choisissent toujours ces temps de trouble pour faire passer, à la faveur de l'effroi public, des lois destructives, que le peuple n'adopterait jamais de sang-froid. Le choix du moment de l'institution est un des caractères les plus sûrs par lesquels on peut distinguer l'œuvre du législateur d'avec celle du tyran.

Quel peuple est donc propre à la législation ? Celui qui, se trouvant déjà lié par quelque union d'origine, d'intérêt ou de convention, n'a point encore porté le vrai joug des lois ; celui qui n'a ni coutumes, ni superstitions bien enracinées, celui qui ne craint pas d'être accablé par une invasion subite ; qui, sans entrer dans les querelles de ses voisins, peut résister seul à chacun d'eux, ou s'aider

[1] L'État légitime ou républicain, où la volonté générale est souveraine.

de l'un pour repousser l'autre ; celui dont chaque membre peut être connu de tous et où l'on n'est point forcé de charger un homme d'un grand fardeau qu'un homme ne peut porter ; celui qui peut se passer des autres peuples, et dont tout autre peuple peut se passer (*a*) ; celui qui n'est ni riche ni pauvre, et peut se suffire à lui-même ; enfin, celui qui réunit la consistance d'un ancien peuple avec la docilité d'un peuple nouveau. Ce qui rend pénible l'ouvrage de la législation est moins ce qu'il faut établir que ce qu'il faut détruire ; et ce qui rend le succès si rare, c'est l'impossibilité de trouver la simplicité de la nature jointe aux besoins de la société. Toutes ces conditions, il est vrai, se trouvent difficilement rassemblées : aussi voit-on peu d'États bien constitués.

Il est encore en Europe un pays capable de législation : c'est l'île de Corse. La valeur et la constance avec laquelle ce brave peuple a su recouvrer et défendre sa liberté mériterait bien que quelque homme sage lui apprît à la conserver. J'ai quelque pressentiment qu'un jour cette petite île étonnera l'Europe [1].

(*a*) Si de deux peuples voisins, l'un ne pouvait se passer de l'autre, ce serait une situation très dure pour le premier, et très dangereuse pour le second. Toute nation sage, en pareil cas, s'efforcera bien vite de délivrer l'autre de cette dépendance. La république de Thlascala, enclavée dans l'empire du Mexique, aima mieux se passer de sel que d'en acheter des Mexicains, et même d'en accepter gratuitement. Les sages Thlascalans virent le piège caché sous cette libéralité. Ils se conservèrent libres, et ce petit État, enfermé dans ce grand empire, fut enfin l'instrument de sa ruine. (*Note de Rousseau*).

[1] On a souvent voulu voir en Bonaparte, qui naquit sept

CHAPITRE XI

DES DIVERS SYSTÈMES DE LÉGISLATION

Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à deux objets principaux : la *liberté* et l'*égalité* ; la liberté, parce que toute dépendance particulière [1]

ans après la publication du *Contrat social*, le Messie annoncé par cette curieuse prophétie. Mais il faut noter que les « pressentiments » de Rousseau portaient sur le développement du peuple corse lui-même, à qui il prédisait un grand rôle politique. Cette illusion était partagée d'ailleurs par nombre d'écrivains du XVIIIe siècle, Frédéric II (*Anti-Machiavel*, ch. XX), Voltaire, etc. : le courage des Corses, leur opiniâtreté à défendre leur indépendance, l'énergie de Paoli avaient valu à la petite île l'ardente sympathie de toute l'Europe libérale et philosophique. — Il faut peut-être voir surtout dans ce passage une marque du désir qu'avait Rousseau d'appliquer son système politique et de réaliser lui-même cet idéal du Législateur qu'il avait représenté si majestueux. Les Corses d'ailleurs relevèrent l'invitation : en 1764, M. Butta-Foco, avec l'agrément de Paoli, entama des négociations avec Rousseau et l'invita à donner une constitution à la Corse. Ce fut l'occasion d'une intéressante correspondance et surtout d'un très curieux *Projet de Constitution pour la Corse*, qu'a publié M. Streckeisen-Moultou (*Œuvres et corresp. inédites de J.-J.-R.*, 1861), où l'on voit Rousseau s'efforçant d'adapter aux faits les théories du *Contrat social*.

[1] On est libre quand on ne dépend que de la nature et de la loi. La liberté, selon Rousseau, se ramène donc en somme à l'égalité devant la loi.

est autant de force ôtée au corps de l'État ; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle.

J'ai déjà dit ([1]) ce que c'est que la liberté civile ; à l'égard de l'égalité, il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes ; mais que, quant à la puissance, elle soit au-dessous de toute violence ([2]), et ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des lois ; et, quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre (*a*) : ce qui suppose, du côté des grands, modération de biens et de crédit ; et, du côté des petits, modération d'avarice et de convoitise ([3]).

([1]) I, VIII.

([2]) C'est-à-dire, que nul n'ait assez de puissance et nul assez de faiblesse pour que l'un puisse faire violence à l'autre impunément.

(*a*) Voulez-vous donc donner à l'État de la consistance ? Rapprochez les degrés extrêmes autant qu'il est possible ; ne souffrez ni des gens opulents ni des gueux. Ces deux états, naturellement inséparables, sont également funestes au bien commun ; de l'un sortent les fauteurs de la tyrannie, et de l'autre les tyrans ; c'est toujours entre eux que se fait le trafic de la liberté publique : l'un l'achète et l'autre la vend. *(Note de Rousseau).*

([3]) En définissant l'égalité des richesses, Rousseau ne se place pas au point de vue des besoins des hommes et de leur droit à la vie ou au bien-être : il veut enlever à la corruption politique les facilités qu'elle trouve dans l'extrême misère ; ce sont donc des considérations surtout politiques, bien plus que morales ou sociales. L'expérience a montré d'ailleurs que la misère de la masse n'est ni la seule ni même la principale condition de la corruption politique. — Quant aux moyens de réaliser cette vague égalité, Rousseau se borne ici, semble-t-il, à recommander

Cette égalité, disent-ils [1], est une chimère de spéculation qui ne peut exister dans la pratique. Mais si l'abus est inévitable, s'ensuit-il qu'il ne faille pas au moins le régler ? C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir [2].

des *vertus* plutôt qu'à proposer des mesures législatives propres à la réaliser. — On trouve dans le *Projet de Constitution pour la Corse* (*ouv. cit.*, p. 72 et 100) ces déclarations beaucoup plus précises : « La loi fondamentale de votre institution doit être l'égalité... L'État ne doit accorder de distinctions qu'au mérite, aux vertus, aux services rendus à la patrie, et ces distinctions ne doivent pas être plus héréditaires que ne le sont les qualités sur lesquelles elles sont fondées.... — Loin de vouloir que l'État soit pauvre, je voudrais au contraire qu'il eût tout, et que *chacun n'eût sa part aux biens communs qu'en proportion de ses services*.... Il suffit de faire entendre ici ma pensée, qui n'est pas *de détruire absolument la propriété particulière, parce que cela est impossible, mais à la renfermer dans les plus étroites bornes*, de lui donner une mesure, une règle, un frein qui la contienne, la dirige, la subjugue et la tienne toujours subordonnée au bien public... »

[1] Les adversaires de cette théorie.

[2] Formule admirable de concision et de profondeur, qui me paraît parfaitement exprimer l'esprit de la politique égalitaire. — La force des choses tend à détruire l'égalité, d'abord parce que les individus naissent naturellement dissemblables par la puissance physique et intellectuelle, ensuite parce que les volontés particulières se portent toujours vers « les préférences » et agissent en vue des intérêts privés, enfin parce que la concurrence et la « lutte pour la vie » déterminent une sélection naturelle sans cesse renouvelée et par suite une différenciation croissante des individus. C'est justement le rôle de la législation que de contrebalancer ces forces naturelles et d'imposer à l'inégalité des bornes telles que la puissance des forts ne détruise pas la liberté des faibles.

Mais ces objets généraux de toute bonne institution doivent être modifiés en chaque pays par les rapports qui naissent tant de la situation locale que du caractère des habitants ; et c'est sur ces rapports qu'il faut assigner à chaque peuple un système particulier d'institution, qui soit le meilleur, non peut-être en lui-même, mais pour l'État auquel il est destiné. Par exemple, le sol est-il ingrat et stérile, ou le pays trop serré pour les habitants ? tournez-vous du côté de l'industrie et des arts, dont vous échangerez les productions contre les denrées qui vous manquent. Au contraire, occupez-vous de riches plaines et des coteaux fertiles ? dans un bon terrain, manquez-vous d'habitants ? donnez tous vos soins à l'agriculture, qui multiplie les hommes, et chassez les arts, qui ne feraient qu'achever de dépeupler le pays, en attroupant sur quelques points du territoire le peu d'habitants qu'il a (*a*). Occupez-vous des rivages étendus et commodes ? couvrez la mer de vaisseaux, cultivez le commerce et la navigation ; vous aurez une existence brillante et courte. La mer ne baigne-t-elle sur vos côtes que des rochers presque inaccessibles ? restez barbares et ichthyophages [1] ; vous en vivrez plus tranquilles, meilleurs peut-être, et sûrement plus heureux. En un mot, outre les maximes communes à tous, chaque peuple renferme en lui quelque cause

(*a*) Quelque branche de commerce extérieur, dit M. d'Argenson, ne répand guère qu'une fausse utilité pour un royaume en général : elle peut enrichir quelques particuliers, même quelques villes ; mais la nation entière n'y gagne rien et le peuple n'en est pas mieux (*Note de Rousseau*).

[1] Qui se nourrit de poisson.

qui les ordonne d'une manière particulière, et rend sa législation propre à lui seul. C'est ainsi qu'autrefois les Hébreux, et récemment les Arabes, ont eu pour principal objet la religion, les Athéniens les lettres, Carthage et Tyr le commerce, Rhodes la marine, Sparte la guerre, et Rome la vertu. L'auteur de l'*Esprit des Lois* a montré dans des foules d'exemples par quel art le législateur dirige l'institution vers chacun de ces objets.

Ce qui rend la constitution d'un État véritablement solide et durable, c'est quand les convenances sont tellement observées, que les rapports naturels et les lois tombent toujours de concert sur les mêmes points, et que celles-ci ne font, pour ainsi dire, qu'assurer, accompagner, rectifier les autres. Mais si le législateur, se trompant dans son objet, prend un principe différent de celui qui naît de la nature des choses ; que l'un tende à la servitude et l'autre à la liberté ; l'un aux richesses, l'autre à la population ; l'un à la paix, l'autre aux conquêtes ; on verra les lois s'affaiblir insensiblement, la constitution s'altérer, et l'État ne cessera d'être agité jusqu'à ce qu'il soit détruit ou changé, et que l'invincible nature ait repris son empire [1].

[1] Cela ne veut pas dire que, là où la nature pousse un peuple à la servitude, le législateur *doit* se proposer aussi le même objet : mais un tel peuple n'est pas accessible du tout à la législation.

CHAPITRE XII

DIVISION DES LOIS

Pour ordonner le tout, ou donner la meilleure forme possible à la chose publique, il y a diverses relations à considérer. Premièrement, l'action du corps entier agissant sur lui-même, c'est-à-dire le rapport du tout au tout, ou du souverain à l'État [1]; et ce rapport est composé de celui des termes intermédiaires, comme nous le verrons ci-après [2].

Les lois qui règlent ce rapport portent le nom de lois politiques, et s'appellent aussi lois fondamentales, non sans quelque raison si ces lois sont sages. Car, s'il n'y a dans chaque État qu'une bonne manière de l'ordonner, le peuple qui l'a trouvée doit s'y tenir ; mais si l'ordre établi est mauvais, pourquoi prendrait-on pour fondamentales des lois qui l'empêchent d'être bon ? D'ailleurs, en tout état de cause, un peuple est toujours le maître de changer ses lois, même les meilleures [3] ; car, s'il lui plaît de se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a droit de l'en empêcher ?

La seconde relation est celle des membres entre eux, ou avec le corps entier ; et ce rapport doit être au premier égard aussi petit, et au second aussi

(1) Se reporter à la définition de ces mots, I, VI, *fin*.

(2) III, I.

(3) Voir ci-dessus I, VII.

grand qu'il est possible ; en sorte que chaque citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres, et dans une excessive dépendance de la cité : ce qui se fait toujours par les mêmes moyens [1] ; car il n'y a que la force de l'État qui fasse la liberté de ses membres. C'est de ce deuxième rapport que naissent les lois civiles.

On peut considérer une troisième sorte de relation entre l'homme et la loi, savoir celle de la désobéissance à la peine ; et celle-ci donne lieu à l'établissement des lois criminelles, qui, dans le fond, sont moins une espèce particulière de lois que la sanction de toutes les autres.

A ces trois sortes de lois il s'en joint une quatrième, la plus importante de toutes, qui ne se grave ni sur le marbre, ni sur l'airain, mais dans les cœurs des citoyens ; qui fait la véritable constitution de l'État ; qui prend tous les jours de nouvelles forces ; qui, lorsque les autres lois vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion ; partie inconnue à nos politiques [2], mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres ; partie dont le grand législateur s'occupe en

[1] C'est-à-dire, ce sont les mêmes mesures qui assurent d'un même coup la dépendance de l'individu à l'égard de l'État et son indépendance à l'égard des particuliers, ce qui est la condition de la liberté.

[2] La sociologie contemporaine commence à étudier scientifiquement ces phénomènes. Voir notamment les travaux de M. Tarde.

secret, tandis qu'il paraît se borner à des règlements particuliers, qui ne sont que le cintre de la voûte, dont les mœurs, plus lentes à naître, forment enfin l'inébranlable clef.

Entre ces diverses classes, les lois politiques, qui constituent la forme du gouvernement, sont les seules relatives à mon sujet.

LIVRE TROISIÈME

Avant de parler des diverses formes de gouvernement, tâchons de fixer le sens précis de ce mot, qui n'a pas encore été fort bien expliqué.

CHAPITRE Ier

DU GOUVERNEMENT EN GÉNÉRAL

J'avertis le lecteur que ce chapitre doit être lu posément, et que je ne sais pas l'art d'être clair pour qui ne veut pas être attentif.

Toute action libre a deux causes qui concourent à la produire : l'une morale, savoir la volonté qui détermine l'acte, l'autre physique, savoir la puissance qui l'exécute. Quand je marche vers un objet, il faut premièrement que j'y veuille aller ; en second lieu, que mes pieds m'y portent. Qu'un paralytique veuille courir, qu'un homme agile ne le veuille pas, tous deux resteront en place. Le corps politique a les mêmes mobiles : on y distingue de même la force et la volonté ; celle-ci sous le nom de *puissance législa-*

tive, l'autre sous le nom de *puissance exécutive* [1]. Rien ne s'y fait ou ne s'y doit faire sans leur concours.

Nous avons vu que la puissance législative appartient au peuple, et ne peut appartenir qu'à lui. Il est aisé de voir, au contraire, par les principes ci-devant établis [2], que la puissance exécutive ne peut appartenir à la généralité comme législatrice ou souveraine, parce que cette puissance ne consiste qu'en des actes particuliers qui ne sont point du ressort de la loi, ni par conséquent de celui du souverain, dont tous les actes ne peuvent être que des lois.

Il faut donc à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en œuvre selon les directions de la volonté générale, qui serve à la communication de l'État et du souverain, qui fasse en quelque sorte dans la personne publique ce que fait dans l'homme l'union de l'âme et du corps [3]. Voilà quelle est, dans l'État, la raison du gouvernement, confondu mal à propos avec le souverain, dont il n'est que le ministre.

Qu'est-ce donc que le gouvernement [4] ? Un corps intermédiaire établi entre les sujets et le sou-

(1) Comparer la distinction analogue de Montesquieu, *Espr. d. L.*, XI, VI.

(2) II, IV et VI.

(3) Comparaison tirée de la philosophie cartésienne : pour Descartes, il n'y a pas seulement dans l'homme deux principes substantiellement distincts, l'âme et le corps, il y a aussi un troisième principe intermédiaire, mal défini d'ailleurs, qui est l'*union* des deux autres.

(4) Ces définitions sont essentielles à retenir et doivent être ajoutées à celles qui terminent le chap. VI du liv. I, si l'on veut comprendre les raisonnements subtils qui vont remplir une grande partie du liv. III.

verain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique.

Les membres de ce corps s'appellent magistrats ou *rois*, c'est-à-dire *gouverneurs* (1), et le corps entier porte le nom de *prince* (*a*). Ainsi ceux qui prétendent que l'acte par lequel un peuple se soumet à des chefs n'est point un contrat, ont grande raison. Ce n'est absolument qu'une commission, un emploi, dans lequel, simples officiers du souverain, ils exercent en son nom le pouvoir dont il les a fait dépositaires, et qu'il peut limiter, modifier et reprendre quand il lui plaît (2), l'aliénation d'un tel droit étant incompatible avec la nature du corps social, et contraire au but de l'association.

J'appelle donc *gouvernement* ou suprême administration l'exercice légitime de la puissance exécutive, et prince ou magistrat l'homme ou le corps chargé de cette administration.

C'est dans le gouvernement que se trouvent les forces intermédiaires dont les rapports composent

(1) Roi, en latin ***rex,*** vient de ***regere,*** qui veut dire en effet ***diriger*** ou ***gouverner.***

(*a*) C'est ainsi qu'à Venise on donne au collège le nom de *sérénissime prince,* même quand le Doge n'y assiste pas. *(Note de Rousseau).*

(2) Les citoyens ne font pas un contrat avec leurs chefs, parce que ceux-ci sont des citoyens comme tous les autres, soumis sans réserve à la volonté générale par le pacte social. Ils n'ont donc aucune autorité propre et le corps social ne peut traiter avec eux comme avec une puissance distincte. Toute leur autorité leur est déléguée par le souverain lui-même, qui les charge de l'accomplissement de certaines fonctions à des conditions déterminées.

celui du tout au tout ou du souverain à l'État [1]. On peut représenter ce dernier rapport par celui des extrêmes d'une proportion continue [2], dont la moyenne proportionnelle est le gouvernement. Le gouvernement reçoit du souverain les ordres qu'il donne au peuple, et, pour que l'État soit dans un

(1) Toute la fin de ce chapitre et une partie du suivant sont rendues fort obscures par de nombreuses expressions mathématiques, qui sont en partie inusitées aujourd'hui et que Rousseau emploie d'ailleurs sans la rigueur et la précision nécessaires. Il était conduit à ces rapprochements, qui semblent tout d'abord ingénieux, par sa méthode même, toute rationnelle et déductive, et par le désir de donner à son livre la plus grande précision scientifique. Mais, comme on en pourra juger, le résultat n'est pas heureux et la pensée de Rousseau s'en trouve obscurcie plutôt qu'éclairée, car la diversité des rapports sociaux ne se laisse pas exprimer par les simples rapports de quantité que fournissent les mathématiques. Rousseau est donc nécessairement conduit à donner souvent aux termes mathématiques une élasticité et un vague qu'ils ne comportent pas, ce qui enlève toute valeur à ses formules.

(2) Une *proportion continue*, expression inusitée aujourd'hui, est une proportion où le numérateur de la seconde fraction est le dénominateur de la première, exemple : $\frac{a}{b} = \frac{b}{c}$. Si on appelle S le souverain, c'est-à-dire le peuple en tant qu'il exerce la puissance législative, E l'État, c'est-à-dire le peuple en tant qu'il obéit à la loi, et G le gouvernement, c'est-à-dire le corps de magistrats chargé du pouvoir exécutif, on peut écrire la proportion continue suivante : $\frac{S}{G} = \frac{G}{E}$. Ce n'est là d'ailleurs qu'une manière approximative d'exprimer la proposition suivante, fort différente d'une proportion mathématique : la puissance que le souverain confère au gouvernement doit être égale à la puissance que le gouvernement applique à l'administration de l'État.

bon équilibre, il faut, tout compensé, qu'il y ait égalité entre le produit ou la puissance du gouvernement pris en lui-même, et le produit ou la puissance des citoyens, qui sont souverains d'un côté et sujets de l'autre ([1]).

De plus, on ne saurait altérer aucun des trois termes sans rompre à l'instant la proportion. Si le souverain veut gouverner, ou si le magistrat veut donner des lois, ou si les sujets refusent d'obéir, le désordre succède à la règle, la force et la volonté n'agissent plus de concert, et l'État dissous tombe ainsi dans le despotisme ou dans l'anarchie. Enfin, comme il n'y a qu'une moyenne proportionnelle entre chaque rapport, il n'y a non plus qu'un bon gouvernement possible dans un État ([2]). Mais comme mille événements peuvent changer les rapports d'un peuple, non seulement différents gouvernements peuvent être bons à divers peuples, mais au même peuple en différents temps.

Pour tâcher de donner une idée des divers rapports qui peuvent régner entre ces deux extrêmes, je prendrai pour exemple le nombre du peuple, comme un rapport plus facile à exprimer ([3]).

([1]) En effet, de la proportion ci-dessus on peut tirer : $G^2 = S \times E$.

([2]) Dans la proportion ci-dessus, la valeur de G est en effet déterminée par les valeurs de S et de E, et doit varier proportionnellement à celles-ci.

([3]) Remarquer que le mot *rapport*, qui revient dans ce passage presque à toutes les lignes, est pris chaque fois dans une acception différente, souvent fort vague. Ainsi le *nombre* d'un peuple n'est pas un *rapport*. Rousseau veut dire qu'il va étudier les rapports des trois termes S, E et G, en ne tenant compte que du nombre des citoyens.

Supposons que l'État soit composé de dix mille citoyens. Le souverain ne peut être considéré que collectivement et en corps ; mais chaque particulier, en qualité de sujet, est considéré comme individu [1] : ainsi le souverain est au sujet comme dix mille est à un, c'est-à-dire que chaque membre de l'État n'a pour sa part que la dix millième partie de l'autorité souveraine, quoiqu'il lui soit soumis tout entier. Que le peuple soit composé de cent mille hommes, l'état des sujets ne change pas, et chacun porte également tout l'empire des lois, tandis que son suffrage, réduit à un cent millième, a dix fois moins d'influence dans leur rédaction. Alors, le sujet restant toujours un, le rapport du souverain augmente en raison du nombre des citoyens. D'où il suit que, plus l'État s'agrandit, plus la liberté diminue [2].

Quand je dis que le rapport augmente, j'entends qu'il s'éloigne de l'égalité. Ainsi, plus le rapport est grand dans l'acception des géomètres, moins il y a de rapport dans l'acception commune : dans la pre-

[1] En effet, c'est par un acte collectif que les citoyens, en tant que membres du souverain, font les lois, tandis que ces lois sont appliquées à chacun d'eux pris individuellement, en tant que membre de l'État. On peut donc écrire : $\frac{E}{S} = \frac{1}{10.000}$, par exemple.

[2] Lorsque la population augmente, la valeur propre de chaque sujet ne change pas ($E = 1$), mais la puissance totale du souverain augmente en proportion du nombre de ses membres ($S = 10.000$, $S = 100.000$, etc.). Donc l'importance relative du sujet par rapport au souverain diminue en proportion inverse. Il est donc soumis à une autorité d'autant plus forte que l'État est plus nombreux, et il est par suite d'autant moins libre.

mière, le rapport, considéré selon la quantité, se mesure par l'exposant; et dans l'autre, considéré selon l'identité, il s'estime par la simultitude [1].

Or, moins les volontés particulières se rapportent [2] à la volonté générale, c'est-à-dire les mœurs aux lois, plus la force réprimante doit augmenter. Donc le gouvernement, pour être bon, doit être relativement plus fort à mesure que le peuple est plus nombreux.

D'un autre côté, l'agrandissement de l'État donnant aux dépositaires de l'autorité publique plus de tentations et de moyens d'abuser de leur pouvoir, plus le gouvernement doit avoir de force pour contenir le peuple, plus le souverain doit en avoir

(1) Rousseau distingue ici deux acceptions, en effet contraires, du mot *rapport :* 1° au sens précis des géomètres, il signifie la relation de deux quantités dont l'une est divisée par l'autre $\left(\text{exemple} : \frac{12}{4}\right)$, rapport dont la valeur absolue est exprimée par le quotient $\left(\text{exemple} : \frac{12}{4} = 3\right)$, que Rousseau appelle ici *exposant* (au XVIIIe siècle, on donnait en effet ce sens au mot exposant : on disait que 3 est l'exposant de $\frac{12}{4}$) ; — 2° au sens vague et courant, on dit que deux choses ont du rapport, ou sont en rapport, quand elles se ressemblent. — Or, plus les deux termes d'un rapport sont différents, plus est grand le quotient qui mesure ce rapport. Il y a donc désaccord entre le langage commun et le langage mathématique.

(2) Ici, le mot est pris dans l'acception courante. Moins il y a de *ressemblance* entre la volonté générale du souverain, s'exprimant par la loi, et la volonté particulière du sujet, s'exprimant par sa conduite habituelle ou ses mœurs, plus la première doit être puissante pour contenir et diriger la seconde.

à son tour pour contenir le gouvernement. Je ne parle pas ici d'une force absolue, mais de la force relative des diverses parties de l'État (1).

Il suit de ce double rapport que la proportion continue entre le souverain, le prince et le peuple, n'est point une idée arbitraire, mais une conséquence nécessaire de la nature du corps politique (2). Il suit encore que l'un des extrêmes, savoir le peuple, comme sujet, étant fixe et représenté par l'unité, toutes les fois que la raison doublée augmente ou diminue, la raison simple augmente ou diminue semblablement, et que par conséquent le moyen terme est changé (3). Ce qui fait voir qu'il n'y

(1) Peu importe la force absolue, c'est-à-dire la quantité de puissance réellement possédée par S, E et G : ce qui est nécessaire, c'est que le rapport de ces forces soit tel que le souverain se trouve toujours d'autant plus armé contre le gouvernement que celui-ci est plus armé contre les sujets.

(2) La relation qui existe entre S, E et G résulte de la nature des choses et des conditions nécessaires au fonctionnement de tout corps politique : la forme d'un gouvernement n'a donc rien d'arbitraire.

(3) Je n'ai pu réussir à comprendre le sens *littéral* de cette phrase. Les mots de *raison doublée* et de *raison simple*, tout à fait inusités aujourd'hui, n'avaient pas, au XVIIIe siècle, un sens bien clair sans doute, car je n'ai pu en trouver de définition que dans le seul *Dictionnaire de Trévoux* (éd. 1771), et, encore, les deux définitions qu'il en donne, l'une au mot *raison*, l'autre au mot *doublé*, sont complètement différentes l'une de l'autre et me paraissent d'ailleurs également inapplicables au passage ci-dessus. — Le sens général du passage est du moins fort clair : dans la proportion $\frac{S}{G} = \frac{G}{E}$, comme E a une valeur fixe = 1, il vient $S = G^2$, et par suite S ne peut varier sans que G ne varie aussi. La population d'un État suffit donc à déterminer la forme de son gouvernement.

a pas une constitution du gouvernement unique et absolue, mais qu'il peut y avoir autant de gouvernements différents en nature que d'États différents en grandeur.

Si, tournant ce système en ridicule, on disait que, pour trouver cette moyenne proportionnelle et former le corps du gouvernement, il ne faut, selon moi, que tirer la racine carrée du nombre du peuple [1], je répondrais que je ne prends ici ce nombre que pour un exemple ; que les rapports dont je parle ne se mesurent pas seulement par le nombre des hommes, mais en général par la quantité d'action, laquelle se combine par des multitudes de causes ; qu'au reste, si, pour m'exprimer en moins de paroles, j'emprunte un moment des termes de géométrie, je n'ignore pas cependant que la précision géométrique n'a point lieu dans les quantités morales.

Le gouvernement est en petit ce que le corps politique qui le renferme est en grand. C'est une personne morale douée de certaines facultés, active comme le souverain, passive comme l'État, et qu'on peut décomposer en d'autres rapports semblables ; d'où naît, par conséquent, une nouvelle proportion ; une autre encore dans celle-ci, selon l'ordre des tribunaux [2], jusqu'à ce qu'on arrive à un moyen terme indivisible, c'est-à-dire à un seul chef ou

[1] Si on fait, en effet, $S = 10.000$ et $E = 1$, il vient $G = \sqrt{10.000}$.

[2] Le corps des magistrats est en effet décomposé en un grand nombre de groupes ou de tribunaux subordonnés les uns aux autres et dont chacun reçoit d'en haut une quantité déterminée de puissance qu'il applique en bas. Le

magistrat suprême, qu'on peut se représenter, au milieu de cette progression, comme l'unité entre la série des fractions et celle des nombres (¹).

Sans nous embarrasser dans cette multiplication de termes, contentons-nous de considérer le gouvernement comme un nouveau corps dans l'État, distinct du peuple et du souverain, et intermédiaire entre l'un et l'autre.

Il y a cette différence essentielle entre ces deux corps, que l'État existe par lui-même, et que le gouvernement n'existe que par le souverain. Ainsi

même symbolisme mathématique pourrait donc s'appliquer aussi à ces relations multiples et complexes. On pourrait écrire $\frac{G}{G'} = \frac{G'}{E}$, $\frac{G'}{G''} = \frac{G''}{E}$, etc.

(¹) Si nous considérons le pouvoir exécutif comme rassemblé dans un unique magistrat suprême, $G = 1$ et nous avons alors, au lieu des rapports $\frac{S}{G}$ et $\frac{G}{E}$, les deux rapports $\frac{S}{1}$ et $\frac{1}{E}$. Ces rapports seraient égaux, si le peuple ne comptait qu'un seul citoyen, car alors $S = 1$ et, par suite, $E = 1$. Mais à mesure qu'augmente le nombre des citoyens et qu'augmente par suite la puissance du prince, chaque sujet reçoit de cette puissance une fraction d'autant plus petite. Dans un État de 2 citoyens, $\frac{2}{1}$ exprimerait le rapport numérique du souverain au prince, et $\frac{1}{2}$ le rapport du prince aux sujets. Si S prend successivement les valeurs 3, 4, 10.000, etc., on aura $\frac{3}{1}$ et $\frac{1}{3}$, $\frac{4}{1}$ et $\frac{1}{4}$, $\frac{10.000}{1}$ et $\frac{1}{10.000}$, etc. Les deux rapports de notre ancienne proportion s'éloignent donc de plus en plus l'un de l'autre, comme la série des nombres entiers et la série des nombres fractionnaires, tandis que le prince reste égal à l'unité.

la volonté dominante du prince n'est ou ne doit être que la volonté générale ou la loi ; sa force n'est que la force publique concentrée en lui : sitôt qu'il veut tirer de lui-même quelque acte absolu et indépendant, la liaison du tout commence à se relâcher. S'il arrivait enfin que le prince eût une volonté particulière plus active que celle du souverain, et qu'il usât, pour obéir à cette volonté particulière, de la force publique qui est dans ses mains, en sorte qu'on eût, pour ainsi dire, deux souverains, l'un de droit et l'autre de fait, à l'instant l'union sociale s'évanouirait, et le corps politique serait dissous (1).

Cependant, pour que le corps du gouvernement ait une existence, une vie réelle qui le distingue du corps de l'État ; pour que tous ses membres puissent agir de concert et répondre à la fin pour laquelle il est institué, il lui faut un *moi* particulier, une sensibilité commune à ses membres, une force, une volonté propre qui tende à sa conservation (2).

(1) Si le prince détournait, pour son propre intérêt, une partie de la puissance qui ne lui est confiée que dans l'intérêt commun, il exercerait une autorité en partie légitime et en partie illégitime. Les sujets ne sauraient plus quand ils lui devraient obéissance, et ils ne bénéficieraient plus, en tant que sujets, de la puissance qu'ils ont confiée au prince, en tant que membres du souverain. Le contrat social serait donc violé.

(2) Le prince doit en effet se pénétrer de sentiments particuliers qui n'ont aucune raison d'être chez les simples citoyens, puisqu'il est chargé de fonctions spéciales. Il y a, comme on le verra dans le chapitre suivant, une sorte « d'esprit de corps » naturel et nécessaire à la puissance exécutive. Rousseau d'ailleurs personnifie cet être abstrait et ce corps artificiel, tout comme il avait personnifié l'État lui-même, I, VI.

Cette existence particulière suppose des assemblées, des conseils, un pouvoir de délibérer, de résoudre, des droits, des titres, des privilèges qui appartiennent au prince exclusivement, et qui rendent la condition du magistrat plus honorable à proportion qu'elle est plus pénible. Les difficultés sont dans la manière d'ordonner dans le tout ce tout subalterne, de sorte qu'il n'altère point la constitution générale en affermissant la sienne; qu'il distingue toujours sa force particulière, destinée à sa propre conservation, de la force publique, destinée à la conservation de l'État; et qu'en un mot il soit toujours prêt à sacrifier le gouvernement au peuple, et non le peuple au gouvernement.

D'ailleurs, bien que le corps artificiel du gouvernement soit l'ouvrage d'un autre corps artificiel, et qu'il n'ait en quelque sorte qu'une vie empruntée et subordonnée, cela n'empêche pas qu'il ne puisse agir avec plus ou moins de vigueur ou de célérité, jouir, pour ainsi dire, d'une santé plus ou moins robuste. Enfin, sans s'éloigner directement du but de son institution, il peut s'en écarter plus ou moins, selon la manière dont il est constitué.

C'est de toutes ces différences que naissent les rapports divers que le gouvernement doit avoir avec le corps de l'État, selon les rapports accidentels et particuliers par lesquels ce même État est modifié; car souvent le gouvernement le meilleur en soi deviendra le plus vicieux, si ses rapports se sont altérés selon les défauts du corps politique auquel il appartient.

CHAPITRE II

DU PRINCIPE QUI CONSTITUE LES DIVERSES FORMES DE GOUVERNEMENT

Pour exposer la cause générale de ces différences, il faut distinguer ici le prince et le gouvernement, comme j'ai distingué ci-devant l'État et le souverain.

Le corps du magistrat peut être composé d'un plus grand ou moindre nombre de membres. Nous avons dit que le rapport du souverain aux sujets était d'autant plus grand que le peuple était plus nombreux, et, par une évidente analogie, nous en pouvons dire autant du gouvernement à l'égard des magistrats (1).

Or, la force totale du gouvernement, étant toujours celle de l'État, ne varie point : d'où il suit que plus il use de cette force sur ses propres membres, moins il lui en reste pour agir sur tout le peuple.

Donc, plus les magistrats sont nombreux, plus le gouvernement est faible. Comme cette maxime est fondamentale, appliquons-nous à la mieux éclaircir.

Nous pouvons distinguer dans la personne du magistrat trois volontés essentiellement différentes :

(1) Plus est grand le nombre des magistrats (prince), détenteurs du pouvoir exécutif (gouvernement), plus l'autorité de chacun d'eux est nécessairement limitée, et plus elle doit être surveillée par le gouvernement tout entier. Cf. note 2, p. 204. — Il ne s'agit d'ailleurs ici que des magistrats « suprêmes », et non de la totalité des fonctionnaires, comme il sera dit plus loin, à la fin du chap. III.

premièrement, la volonté propre de l'individu, qui ne tend qu'à son avantage particulier; secondement, la volonté commune des magistrats, qui se rapporte uniquement à l'avantage du prince, et qu'on peut appeler volonté de corps, laquelle est générale par rapport au gouvernement, et particulière par rapport à l'État, dont le gouvernement fait partie ; en troisième lieu, la volonté du peuple ou la volonté souveraine, laquelle est générale, tant par rapport à l'État considéré comme le tout, que par rapport au gouvernement considéré comme partie du tout.

Dans une législation parfaite, la volonté particulière ou individuelle doit être nulle ; la volonté de corps propre au gouvernement très subordonnée ; et par conséquent la volonté générale ou souveraine toujours dominante et la règle unique de toutes les autres.

Selon l'ordre naturel, au contraire, ces différentes volontés deviennent plus actives à mesure qu'elles se concentrent [1]. Ainsi, la volonté générale est toujours la plus faible, la volonté de corps a le second rang, et la volonté particulière le premier de tous : de sorte que, dans le gouvernement, chaque membre est premièrement soi-même, et puis magistrat, et puis citoyen; gradation directement opposée à celle qu'exige l'ordre social.

Cela posé, que tout le gouvernement soit entre les mains d'un seul homme, voilà la volonté particulière et la volonté de corps parfaitement réunies,

[1] C'est-à-dire qu'elles se rassemblent en un moins grand nombre d'individus. Par exemple, la volonté *particulière* de chacun de nous est à son maximum de concentration. Aussi est-elle, en fait, la plus active.

et par conséquent celle-ci au plus haut degré d'intensité qu'elle puisse avoir. Or, comme c'est du degré de la volonté que dépend l'usage de la force, et que la force absolue du gouvernement ne varie point, il s'ensuit que le plus actif des gouvernements est celui d'un seul.

Au contraire, unissons le gouvernement à l'autorité législative ([1]); faisons le prince du souverain, et de tous les citoyens autant de magistrats : alors la volonté de corps, confondue avec la volonté générale, n'aura pas plus d'activité qu'elle, et laissera la volonté particulière dans toute sa force. Ainsi, le gouvernement, toujours avec la même force absolue, sera dans son *minimum* de force relative ou d'activité.

Ces rapports sont incontestables, et d'autres considérations servent encore à les confirmer. On voit, par exemple, que chaque magistrat est plus actif dans son corps que chaque citoyen dans le sien, et que par conséquent la volonté particulière a beaucoup plus d'influence dans les actes du gouvernement que dans ceux du souverain ([2]); car chaque magistrat est presque toujours chargé de quelque fonction du gouvernement, au lieu que

([1]) Qui appartient à tous les citoyens en corps.

([2]) La volonté particulière, qui est inspirée par les intérêts de l'individu en tant qu'individu, étant toujours présente dans chaque homme et étant même en lui la force la plus puissante, l'influence qu'elle exercera sur le magistrat sera de plus de conséquence pour l'État que celle qu'elle exerce sur le simple particulier, puisque le rôle du premier dans l'État est plus grand que celui du second. — C'est là, sous-entend Rousseau, un inconvénient du grand nombre des magistrats.

chaque citoyen pris à part n'a aucune fonction de la souveraineté. D'ailleurs, plus l'État s'étend, plus sa force réelle augmente, quoiqu'elle n'augmente pas en raison de son étendue ; mais l'État restant le même, les magistrats ont beau se multiplier, le gouvernement n'en acquiert pas une plus grande force réelle, parce que cette force est celle de l'État, dont la mesure est toujours égale. Ainsi, la force relative ou l'activité du gouvernement diminue, sans que sa force absolue ou réelle puisse augmenter.

Il est sûr encore que l'expédition des affaires devient plus lente à mesure que plus de gens en sont chargés ; qu'en donnant trop à la prudence on ne donne pas assez à la fortune ; qu'on laisse échapper l'occasion, et qu'à force de délibérer on perd souvent le fruit de la délibération.

Je viens de prouver que le gouvernement se relâche à mesure que les magistrats se multiplient ; et j'ai prouvé ci-devant que plus le peuple est nombreux, plus la force réprimante doit augmenter. D'où il suit que le rapport des magistrats au gouvernement doit être inverse du rapport des sujets au souverain ; c'est-à-dire que, plus l'État s'agrandit, plus le gouvernement doit se resserrer ; tellement que le nombre des chefs diminue en raison de l'augmentation du peuple (1).

Au reste, je ne parle ici que de la force relative du gouvernement, et non de sa rectitude (2) : car,

(1) Il ne s'agit toujours que des chefs suprêmes.

(2) Restriction fort importante : il ne faut pas seulement considérer le degré d'activité des magistrats, mais aussi s'assurer qu'ils exercent bien leur puissance conformément à la volonté générale. En cela consiste la *rectitude* de leur volonté.

au contraire, plus le magistrat est nombreux, plus la volonté de corps se rapproche de la volonté générale ; au lieu que, sous un magistrat unique, cette même volonté de corps n'est, comme je l'ai dit, qu'une volonté particulière. Ainsi, l'on perd d'un côté ce qu'on peut gagner de l'autre, et l'art du législateur est de savoir fixer le point où la force et la volonté du gouvernement, toujours en proportion réciproque, se combinent dans le rapport le plus avantageux à l'État [1].

CHAPITRE III

DIVISION DES GOUVERNEMENTS

On a vu dans le chapitre précédent pourquoi l'on distingue les diverses espèces ou formes de gouvernements par le nombre des membres qui

[1] L'usage que fait ici Rousseau du langage mathématique est particulièrement remarquable. Il veut dire en effet ceci : — la rectitude de la volonté des magistrats (c'est-à-dire la conformité de cette volonté avec la volonté générale) est d'autant plus grande que le nombre de ces magistrats est plus grand ; mais plus ce nombre est grand, plus la force (ou l'activité) du gouvernement tout entier est faible. La force et la (rectitude de la) volonté sont donc deux *quantités* inversement proportionnelles. — Comme, selon lui, la force et la rectitude de la volonté sont dans un rapport nécessaire avec le *nombre* des magistrats, il traite comme des quantités ces deux notions, quoiqu'elles ne soient nullement mesurables.

les composent ; il reste à voir dans celui-ci comment se fait cette division.

Le souverain peut, en premier lieu, commettre le dépôt du gouvernement à tout le peuple ou à la plus grande partie du peuple, en sorte qu'il y ait plus de citoyens magistrats que de citoyens simples particuliers. On donne à cette forme de gouvernement le nom de *démocratie*.

Ou bien il peut resserrer le gouvernement entre les mains d'un petit nombre, en sorte qu'il y ait plus de simples citoyens que de magistrats ; et cette forme porte le nom d'*aristocratie*.

Enfin il peut concentrer tout le gouvernement dans les mains d'un magistrat unique dont tous les autres tiennent leur pouvoir. Cette troisième forme est la plus commune, et s'appelle *monarchie*, ou gouvernement royal.

On doit remarquer que toutes ces formes, ou du moins les deux premières, sont susceptibles de plus ou de moins, et ont même une assez grande latitude ; car la démocratie peut embrasser tout le peuple, ou se resserrer jusqu'à la moitié. L'aristocratie, à son tour, peut de la moitié du peuple se resserrer jusqu'au plus petit nombre indéterminément. La royauté même est susceptible de quelque partage. Sparte eut constamment deux rois par sa constitution ; et l'on a vu, dans l'empire romain, jusqu'à huit empereurs à la fois, sans qu'on pût dire que l'empire fût divisé. Ainsi, il y a un point où chaque forme de gouvernement se confond avec la suivante, et l'on voit que, sous trois seules dénominations, le gouvernement est réellement susceptible d'autant de formes diverses que l'État a de citoyens.

Il y a plus : ce même gouvernement pouvant, à certains égards, se subdiviser en d'autres parties, l'une administrée d'une manière et l'autre d'une autre, il peut résulter de ces trois formes combinées une multitude de formes mixtes, dont chacune est multipliable par toutes les formes simples.

On a de tout temps beaucoup disputé sur la meilleure forme de gouvernement, sans considérer que chacune d'elles est la meilleure en certains cas, et la pire en d'autres.

Si, dans les différents États, le nombre des magistrats suprêmes (1) doit être en raison inverse de celui des citoyens, il s'ensuit qu'en général le gouvernement démocratique convient aux petits États, l'aristocratique aux médiocres, le monarchique aux grands. Cette règle se tire immédiatement du principe. Mais comment compter la multitude de circonstances qui peuvent fournir des exceptions ?

CHAPITRE IV

DE LA DÉMOCRATIE

Celui qui fait la loi sait mieux que personne comment elle doit être exécutée et interprétée. Il semble donc qu'on ne saurait avoir une meilleure

(1) Il n'était donc question, dans les deux chapitres précédents, que du nombre des chefs véritables du gouvernement, le nombre total des fonctionnaires étant indépendant de la forme de ce gouvernement. Cette distinction soulève d'ailleurs plus d'une difficulté.

constitution que celle où le pouvoir exécutif est joint au législatif ; mais c'est cela même qui rend ce gouvernement insuffisant à certains égards, parce que les choses qui doivent être distinguées ne le sont pas, et que le prince et le souverain, n'étant que la même personne, ne forment, pour ainsi dire, qu'un gouvernement sans gouvernement.

Il n'est pas bon que celui qui fait les lois les exécute [1], ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales pour la donner aux objets particuliers. Rien n'est plus dangereux que l'influence des intérêts privés dans les affaires publiques, et l'abus des lois par le gouvernement est un mal moindre que la corruption du législateur, suite infaillible des vues particulières [2]. Alors, l'État

[1] Rousseau revient ici au principe de la séparation des pouvoirs, dont il s'était cependant moqué dans le passage sur les charlatans du Japon, II, II. Mais, pour lui, le pouvoir exécutif n'est pas un pouvoir absolu au même titre que le pouvoir législatif : il n'est qu'une émanation de celui-ci. Le peuple souverain concentre en lui tous les pouvoirs, mais le pouvoir législatif seul est inaliénable et indivisible, et Rousseau soutient même que le peuple a intérêt à confier à des délégués le pouvoir exécutif, pour n'être pas détourné de sa tâche essentielle, qui est de légiférer.

[2] Il faut, en somme, choisir entre deux maux : — ou bien, charger de l'exécution des lois un corps restreint de magistrats, et il est à craindre qu'ils ne détournent dans leur intérêt privé une partie de l'autorité qui leur est confiée dans l'intérêt général ; — ou bien, en charger tous les citoyens, et alors ceux-ci seront nécessairement troublés dans leur œuvre législative par la pensée des avantages personnels qu'ils peuvent retirer de l'application des lois ; ils feront donc de mauvaises lois, fondées sur l'intérêt privé et non sur l'intérêt général. — De ces deux maux, le second est de beaucoup le plus grave, car il est irrémédiable et l'État est vicié dans son principe essentiel.

étant altéré dans sa substance, toute réforme devient impossible. Un peuple qui n'abuserait jamais du gouvernement n'abuserait pas non plus de l'indépendance ; un peuple qui gouvernerait toujours bien n'aurait pas besoin d'être gouverné.

A prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais [1]. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné. On ne peut imaginer que le peuple reste incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques, et l'on voit aisément qu'il ne saurait établir pour cela des commissions sans que la forme de l'administration change.

En effet, je crois pouvoir poser en principe que, quand les fonctions du gouvernement sont partagées entre plusieurs tribunaux, les moins nombreux acquièrent tôt ou tard la plus grande autorité, ne fût-ce qu'à cause de la facilité d'expédier les affaires, qui les y amène naturellement.

D'ailleurs, que de choses difficiles à réunir ne suppose pas ce gouvernement ! Premièrement, un État très petit, où le peuple soit facile à rassembler et où chaque citoyen puisse aisément connaître tous les autres ; secondement, une grande simplicité de mœurs, qui prévienne la multitude d'affaires et les discussions épineuses ; ensuite, beaucoup d'égalité dans les rangs et dans les fortunes, sans quoi l'égalité ne saurait subsister longtemps dans les droits et l'autorité ; enfin, peu ou point de luxe, car ou le luxe est l'effet des richesses ou il les rend néces-

[1] Il ne peut y avoir que des démocraties *mixtes*.

saires ; il corrompt à la fois le riche et le pauvre, l'un par la possession, l'autre par la convoitise ; il vend la patrie à la mollesse, à la vanité ; il ôte à l'État tous ses citoyens pour les asservir les uns aux autres, et tous à l'opinion (1).

Voilà pourquoi un auteur célèbre (2) a donné la vertu pour principe à la république, car toutes ces conditions ne sauraient subsister sans la vertu ; mais, faute d'avoir fait les distinctions nécessaires, ce beau génie a manqué souvent de justesse, quelquefois de clarté, et n'a pas vu que, l'autorité souveraine étant partout la même, le même principe doit avoir lieu dans tout État bien constitué (3), plus ou moins, il est vrai, selon la forme du gouvernement.

Ajoutons qu'il n'y a pas de gouvernement si sujet aux guerres civiles et aux agitations intestines que le démocratique ou populaire, parce qu'il n'y en a aucun qui tende si fortement et si continuellement à changer de forme, ni qui demande plus de vigilance et de courage pour être maintenu dans la sienne. C'est surtout dans cette constitution que le citoyen doit s'armer de force et de constance, et dire chaque jour de sa vie, au fond de son cœur, ce que disait un

(1) Rousseau exprime ici, sous une forme beaucoup plus brève, les mêmes idées que Montesquieu, *Espr. des L.*, VII, I.

(2) Montesquieu, *Espr. des L.*, III, III.

(3) Pour Rousseau, en effet, tout État légitime est *républicain* (voir II, VI) : il faudra donc de la *vertu* dans tous les gouvernements, mais « plus ou moins ». Il accepte donc, avec quelques changements, la belle et profonde théorie de Montesquieu.

vertueux palatin (*a*) dans la Diète de Pologne : *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium* [1].

S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes [2].

CHAPITRE V

DE L'ARISTOCRATIE

Nous avons ici deux personnes morales très distinctes : savoir, le gouvernement et le souverain ; et par conséquent deux volontés générales, l'une par rapport à tous les citoyens, l'autre seulement pour les membres de l'administration. Ainsi, bien que le gouvernement puisse régler sa police intérieure comme il lui plaît, il ne peut jamais parler au peuple qu'au nom du souverain, c'est-à-dire au nom du peuple même ; ce qu'il ne faut jamais oublier.

Les premières sociétés se gouvernèrent aristocratiquement. Les chefs des familles délibéraient entre eux des affaires publiques. Les jeunes gens

(*a*) Le palatin de Posnanie, père du roi de Pologne, duc de Lorraine. *(Note de Rousseau)*.

[1] « Je préfère la liberté avec ses périls à la tranquillité de la servitude ». Paroles du père du roi Stanislas Leczinski.

[2] Encore une fois, sous la forme *pure*.

cédaient sans peine à l'autorité de l'expérience. De là les noms de *prêtres*, d'*anciens*, de *sénat*, de *gérontes* (1). Les sauvages de l'Amérique septentrionale se gouvernent encore ainsi de nos jours et sont très bien gouvernés.

Mais, à mesure que l'inégalité d'institution l'emporta sur l'inégalité naturelle, la richesse ou la puissance (*a*) fut préférée à l'âge, et l'aristocratie devint élective. Enfin, la puissance transmise avec les biens du père aux enfants, rendant les familles patriciennes, rendit le gouvernement héréditaire, et l'on vit des sénateurs de vingt ans.

Il y a donc trois sortes d'aristocratie : naturelle, élective, héréditaire. La première ne convient qu'à des peuples simples ; la troisième est le pire de tous les gouvernements ; la deuxième est le meilleur : c'est l'aristocratie proprement dite (2).

Outre l'avantage de la distinction des deux pouvoirs, elle a celui du choix de ses membres ; car, dans le gouvernement populaire, tous les citoyens naissent magistrats ; mais celui-ci les borne à un petit nombre, et ils ne le deviennent que par élec-

(1) Tous ces mots veulent dire, étymologiquement, les *vieillards*.

(*a*) Il est clair que le mot *optimates*, chez les anciens, ne veut pas dire les meilleurs, mais les plus puissants. *(Note de Rousseau)*.

(2) Remarquons que, d'après le sens que Rousseau donne à ces mots, le gouvernement actuel de la France, que nous nommons république, serait une *aristocratie élective* ou aristocratie proprement dite, et nullement une démocratie. Mais ce n'est pas même un gouvernement légitime, parce que le souverain y délègue à des représentants sa puissance législative, que Rousseau a proclamée inaliénable.

tion (*a*) : moyen par lequel la probité, les lumières, l'expérience et toutes les autres raisons de préférence et d'estime publique, sont autant de nouveaux garants qu'on sera sagement gouverné.

De plus, les assemblées se font plus commodément; les affaires se discutent mieux, s'expédient avec plus d'ordre et de diligence; le crédit de l'État est mieux soutenu chez l'étranger par de vénérables sénateurs que par une multitude inconnue ou méprisée.

En un mot, c'est l'ordre le meilleur et le plus naturel que les plus sages gouvernent la multitude, quand on est sûr qu'ils la gouverneront pour son profit et non pour le leur; il ne faut point multiplier en vain les ressorts, ni faire avec vingt mille hommes ce que cent hommes choisis peuvent faire encore mieux. Mais il faut remarquer que l'intérêt de corps [1] commence à moins diriger ici la force publique sur la règle de la volonté générale, et qu'une autre pente inévitable enlève aux lois une partie de la puissance exécutive.

A l'égard des convenances particulières, il ne faut ni un État si petit, ni un peuple si simple et si droit, que l'exécution des lois suive immédiatement de la volonté publique, comme dans une bonne démo-

(*a*) Il importe beaucoup de régler par des lois la forme de l'élection des magistrats; car, en l'abandonnant à la volonté du prince, on ne peut éviter de tomber dans l'aristocratie héréditaire, comme il est arrivé aux républiques de Venise et de Berne. Aussi la première est-elle, depuis longtemps, un État dissous; mais la seconde se maintient par l'extrême sagesse de son sénat; c'est une exception bien honorable et bien dangereuse. *(Note de Rousseau).*

[1] De la minorité qui gouverne. Cf. III, II.

cratie. Il ne faut pas non plus une si grande nation que les chefs épars pour la gouverner puissent trancher du souverain chacun dans son département, et commencer par se rendre indépendants pour devenir enfin les maîtres.

Mais si l'aristocratie exige quelques vertus de moins que le gouvernement populaire, elle en exige aussi d'autres qui lui sont propres, comme la modération dans les riches et le contentement dans les pauvres (1) ; car il semble qu'une égalité rigoureuse y serait déplacée ; elle ne fut pas même observée à Sparte.

Au reste, si cette forme comporte une certaine inégalité de fortune, c'est bien pour qu'en général l'administration des affaires publiques soit confiée à ceux qui peuvent le mieux y donner tout leur temps, mais non pas, comme prétend Aristote, pour que les riches soient toujours préférés (2). Au contraire, il importe qu'un choix opposé apprenne quelquefois au peuple qu'il y a dans le mérite des hommes des raisons de préférence plus importantes que la richesse.

(1) Montesquieu dit, à peu près dans les mêmes termes, « que la modération, qui est fondée sur la vertu », est l'âme des gouvernements aristocratiques. *Espr. des L.*, III, IV.

(2) Rousseau exagère ici quelque peu la théorie d'Aristote, dont la préférence pour les riches était moins absolue.

CHAPITRE VI

DE LA MONARCHIE

Jusqu'ici nous avons considéré le prince comme une personne morale et collective, unie par la force des lois, et dépositaire dans l'État de la puissance exécutive. Nous avons maintenant à considérer cette puissance réunie entre les mains d'une personne naturelle, d'un homme réel, qui seul ait droit d'en disposer selon les lois [1]. C'est ce qu'on appelle un monarque ou un roi.

Tout au contraire des autres administrations, où un être collectif représente un individu, dans celle-ci un individu représente un être collectif [2] ; en sorte que l'unité morale qui constitue le prince est en même temps une unité physique, dans laquelle

(1) La monarchie légitime est donc, selon Rousseau, très différente du despotisme. L'autorité du roi lui vient du peuple souverain et il n'en peut user que conformément à la loi. La monarchie elle-même est « républicaine ».

(2) Le mot « représente » ne doit pas être ici pris à la lettre, car la souveraineté ne se délègue pas et le roi ne la « représente » pas plus que ne le fait n'importe quel collège de magistrats : voir II, I et III, XV. Rousseau veut dire simplement que dans l'aristocratie, par exemple, le corps des magistrats, être collectif, se comporte comme un individu, et que la loi s'efforce à grand peine de lui donner les attributs de la personnalité, une sensibilité, une volonté, un *moi* (cf. III, I), tandis que, dans la monarchie, c'est un individu réel qui rassemble dans sa personne toute la puissance exécutive que lui confient les membres du souverain.

toutes les facultés que la loi réunit dans l'autre avec tant d'efforts se trouvent naturellement réunies.

Ainsi la volonté du peuple, et la volonté du prince, et la force publique de l'État, et la force particulière du gouvernement, tout répond au même mobile, tous les ressorts de la machine sont dans la même main, tout marche au même but ; il n'y a point de mouvements opposés qui s'entre-détruisent, et l'on ne peut imaginer aucune sorte de constitution dans laquelle un moindre effort produise une action plus considérable. Archimède, assis tranquillement sur le rivage et tirant sans peine à flot un grand vaisseau, me représente un monarque habile, gouvernant de son cabinet ses vastes États et faisant tout mouvoir en paraissant immobile.

Mais s'il n'y a point de gouvernement qui ait plus de vigueur, il n'y en a point où la volonté particulière ait plus d'empire et domine plus aisément les autres : tout marche au même but, il est vrai ; mais ce but n'est point celui de la félicité publique, et la force même de l'administration tourne sans cesse au préjudice de l'État.

Les rois veulent être absolus, et de loin on leur crie que le meilleur moyen de l'être est de se faire aimer de leurs peuples. Cette maxime est très belle, et même très vraie à certains égards. Malheureusement on s'en moquera toujours dans les cours. La puissance qui vient de l'amour des peuples est sans doute la plus grande ; mais elle est précaire et conditionnelle ; jamais les princes ne s'en contenteront. Les meilleurs rois veulent pouvoir être méchants s'il leur plaît, sans cesser d'être les maîtres : un sermonneur politique aura beau leur dire que, la force

du peuple étant la leur, leur plus grand intérêt est que le peuple soit florissant, nombreux, redoutable; ils savent très bien que cela n'est pas vrai. Leur intérêt personnel est premièrement que le peuple soit faible, misérable, et qu'il ne puisse jamais leur résister.. J'avoue que, supposant les sujets toujours parfaitement soumis, l'intérêt du prince serait alors que le peuple fût puissant, afin que cette puissance étant la sienne le rendît redoutable à ses voisins; mais, comme cet intérêt n'est que secondaire et subordonné, et que les deux suppositions sont incompatibles ([1]), il est naturel que les princes donnent toujours la préférence à la maxime qui leur est le plus immédiatement utile. C'est ce que Samuel représentait fortement aux Hébreux ([2]); c'est ce que Machiavel a fait voir avec évidence. En feignant de donner des leçons aux rois, il en a donné de grandes aux peuples. Le *Prince* de Machiavel est le livre des républicains (*a*).

([1]) A savoir, 1° que les sujets soient parfaitement soumis, 2° que le peuple soit aussi puissant que possible. La puissance du peuple suppose, chez les individus, l'esprit d'initiative et d'indépendance.

([2]) Paroles de Samuel aux Hébreux, qui demandaient un roi (Ier liv. de Samuel, chap. VIII, vers. 10-18.)

(*a*) Machiavel était un honnête homme et un bon citoyen; mais, attaché à la maison de Médicis, il était forcé, dans l'oppression de sa patrie, de déguiser son amour pour la liberté. Le choix seul de son exécrable héros (César Borgia) manifeste assez son intention secrète; et l'opposition des maximes de son livre du *Prince* à celles de ses *Discours sur Tite-Live* et de son *Histoire de Florence*, démontre que ce profond politique n'a eu jusqu'ici que des lecteurs superficiels ou corrompus. La cour de Rome a sévèrement défendu

Nous avons trouvé, par les rapports généraux (1), que la monarchie n'est convenable qu'aux grands États, et nous le trouvons encore en l'examinant en elle-même. Plus l'administration publique est nombreuse, plus le rapport du prince aux sujets diminue et s'approche de l'égalité, en sorte que ce rapport est un, ou l'égalité même, dans la démocratie (2). Ce même rapport augmente à mesure que le gouvernement se resserre, et il est dans son *maximum* quand le gouvernement est dans les mains d'un seul. Alors il se trouve une trop grande distance entre le prince et le peuple, et l'État manque de liaison. Pour la former, il faut donc des ordres intermédiaires ; il faut des princes, des grands, de la noblesse pour les remplir (3). Or, rien de tout

son livre : je le crois bien, c'est elle qu'il dépeint le plus clairement. (*Note de Rousseau*, éd. de 1782).

Machiavel, 1469-1527, célèbre historien et écrivain politique florentin, dont les deux principaux ouvrages sont les *Discours sur Tite-Live* et *Le Prince.* L'interprétation que donne Rousseau, dans cette note, de la doctrine « machiavélique », a été également proposée par Diderot dans l'Encyclopédie, mais elle est généralement abandonnée aujourd'hui. Rousseau vise ici notamment les *Disc. sur T.-L.*, II, II.

(1) Ci-dessus, III, III, fin.

(2) Rapport signifie ici différence. Dans la démocratie parfaite, où chaque citoyen détient une part du pouvoir exécutif, le prince comprend autant de membres qu'il y a de sujets dans l'État : G = E, ou $\frac{G}{E} = 1$. Mais, dans la monarchie, où G = 1, la différence des deux termes est à son maximum.

(3) Montesquieu avait dit de même : « Les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants, constituent la nature du gouvernement monarchique. » *Espr. d. L.*, II, IV.

cela ne convient à un petit État, que ruinent tous ces degrés.

Mais s'il est difficile qu'un grand État soit bien gouverné, il l'est beaucoup plus qu'il soit bien gouverné par un seul homme; et chacun sait ce qu'il arrive quand le roi se donne des substituts.

Un défaut essentiel et inévitable, qui mettra toujours le gouvernement monarchique au-dessous du républicain, est que dans celui-ci la voix publique n'élève presque jamais aux premières places que des hommes éclairés et capables, qui les remplissent avec honneur; au lieu que ceux qui parviennent dans les monarchies ne sont le plus souvent que de petits brouillons, de petits fripons, de petits intrigants, à qui les petits talents, qui font dans les cours parvenir aux grandes places, ne servent qu'à montrer au public leur ineptie aussitôt qu'ils y sont parvenus. Le peuple se trompe bien moins sur ce choix que le prince; et un homme d'un vrai mérite est presque aussi rare dans le ministère [1] qu'un sot à la tête d'un gouvernement républicain. Aussi, quand, par quelque heureux hasard, un de ces hommes nés pour gouverner prend le timon des affaires dans une monarchie presque abîmée par ces tas de jolis régisseurs, on est tout surpris des ressources qu'il trouve, et cela fait époque dans un pays [2].

[1] *Ministère* s'applique proprement aux auxiliaires ou substituts du monarque, et non aux chefs d'une république.

[2] Compliment à l'adresse de Choiseul, alors premier ministre, dont Rousseau espérait ainsi s'assurer la bienveillance, comme il le déclare dans les *Confessions*, part. II, liv. XI. Ce paragraphe tout entier avait d'ailleurs été intercalé à la dernière minute par Rousseau dans le texte primitif (lettre à Rey, 6 janv. 1762). Il n'empêcha pas les persécutions.

Pour qu'un État monarchique pût être bien gouverné, il faudrait que sa grandeur ou son étendue [1] fût mesurée aux facultés de celui qui gouverne. Il est plus aisé de conquérir que de régir. Avec un levier suffisant, d'un doigt on peut ébranler le monde; mais pour le soutenir il faut les épaules d'Hercule. Pour peu qu'un État soit grand, le prince est presque toujours trop petit. Quand, au contraire, il arrive que l'État est trop petit pour son chef, ce qui est très rare, il est encore mal gouverné, parce que le chef, suivant toujours la grandeur de ses vues, oublie les intérêts des peuples, et ne les rend pas moins malheureux par l'abus des talents qu'il a de trop qu'un chef borné par le défaut de ceux qui lui manquent. Il faudrait, pour ainsi dire, qu'un royaume s'étendît ou se resserrât à chaque règne, selon la portée du prince; au lieu que, les talents d'un sénat ayant des mesures plus fixes [2], l'État peut avoir des bornes constantes et l'administration n'aller pas moins bien.

Le plus sensible inconvénient du gouvernement d'un seul est le défaut de cette succession continuelle qui forme dans les deux autres une liaison non interrompue. Un roi mort, il en faut un autre; les élections laissent des intervalles dangereux; elles sont orageuses; et à moins que les citoyens ne soient d'un désintéressement, d'une intégrité que ce gouvernement ne comporte guère, la brigue et la cor-

[1] La grandeur d'un État dépend du nombre de ses habitants; l'étendue s'entend de son territoire.

[2] D'abord, parce que l'élection garantit chez tous les sénateurs un certain talent; ensuite, parce qu'il se fait entre eux une sorte de moyenne.

ruption s'en mêlent. Il est difficile que celui à qui l'État s'est vendu ne le vende pas à son tour et ne se dédommage pas sur les faibles de l'argent que les puissants lui ont extorqué. Tôt ou tard tout devient vénal sous une pareille administration, et la paix dont on jouit alors sous les rois est pire que le désordre des interrègnes.

Qu'a-t-on fait pour prévenir ces maux? On a rendu les couronnes héréditaires dans certaines familles; et l'on a établi un ordre de succession qui prévient toute dispute à la mort des rois; c'est-à-dire que, substituant l'inconvénient des régences à celui des élections, on a préféré une apparente tranquillité à une administration sage, et qu'on a mieux aimé risquer d'avoir pour chefs des enfants, des monstres, des imbéciles, que d'avoir à disputer sur le choix des bons rois; on n'a pas considéré qu'en s'exposant ainsi aux risques de l'alternative [1], on met presque toutes les chances contre soi. C'était un mot très sensé que celui du jeune Denys, à qui son père, en lui reprochant une action honteuse, disait : « T'en ai-je donné l'exemple? — Ah! répondit le fils, votre père n'était pas roi! »

Tout concourt à priver de justice et de raison un homme élevé pour commander aux autres. On prend beaucoup de peine, à ce qu'on dit, pour enseigner aux jeunes princes l'art de régner; il ne paraît pas que cette éducation leur profite. On ferait mieux de commencer par leur enseigner l'art

[1] C'est-à-dire aux chances de voir de mauvais rois succéder à un bon. Les chances défavorables sont d'ailleurs de beaucoup les plus nombreuses, comme le prouvent l'anecdote et le raisonnement qui suivent.

d'obéir. Les plus grands rois qu'ait célébrés l'histoire n'ont point été élevés pour régner; c'est une science qu'on ne possède jamais moins qu'après l'avoir trop apprise, et qu'on acquiert mieux en obéissant qu'en commandant. « *Nam utilissimus idem ac brevissimus bonarum malarumque rerum delectus, cogitare quid aut nolueris sub alio principe, aut volueris.* » [1]

Une suite de ce défaut de cohérence est l'inconstance du gouvernement royal, qui, se réglant tantôt sur un plan tantôt sur un autre, selon le caractère du prince qui règne ou des gens qui règnent pour lui, ne peut avoir longtemps un objet fixe ni une conduite conséquente : variation qui rend toujours l'État flottant de maxime en maxime, de projet en projet, et qui n'a pas lieu dans les autres gouvernements, où le prince est toujours le même. Aussi voit-on qu'en général, s'il y a plus de ruse dans une cour, il y a plus de sagesse dans un sénat, et que les républiques vont à leurs fins par des vues plus constantes et mieux suivies ; au lieu que chaque révolution dans le ministère en produit une dans l'État, la maxime commune à tous les ministres, et presque à tous les rois, étant de prendre en toute chose le contre-pied de leurs prédécesseurs.

De cette même incohérence se tire encore la solution d'un sophisme très familier aux politiques royaux : c'est non seulement de comparer le gouvernement civil au gouvernement domestique, et le

(1) Tacite, *Hist.*, I, 16. « Car le meilleur moyen, et le plus court à la fois, de discerner ce qui est bien et ce qui est mal, c'est de te demander ce que tu aurais ou n'aurais pas voulu, si c'était un autre que toi qui fût roi. »

prince au père de famille, erreur déjà réfutée [1], mais encore de donner libéralement à ce magistrat toutes les vertus dont il aurait besoin, et de supposer toujours que le prince est ce qu'il devrait être ; supposition à l'aide de laquelle le gouvernement royal est évidemment préférable à tout autre, parce qu'il est incontestablement le plus fort, et que, pour être aussi le meilleur, il ne lui manque qu'une volonté de corps plus conforme à la volonté générale.

Mais si, selon Platon (*a*), le roi par nature est un personnage si rare, combien de fois la nature et la fortune concourront-elles à le couronner ! Et si l'éducation royale corrompt nécessairement ceux qui la reçoivent, que doit-on espérer d'une suite d'hommes élevés pour régner ? C'est donc bien vouloir s'abuser que de confondre le gouvernement royal avec celui d'un bon roi. Pour voir ce qu'est ce gouvernement en lui-même, il faut le considérer sous des princes bornés ou méchants ; car ils arriveront tels au trône, ou le trône les rendra tels.

Ces difficultés n'ont pas échappé à nos auteurs ; mais ils n'en sont point embarrassés. Le remède est, disent-ils, d'obéir sans murmure [2] ; Dieu donne les mauvais rois dans sa colère, et il les faut supporter comme des châtiments du ciel. Ce discours est édifiant, sans doute ; mais je ne sais s'il ne conviendrait pas mieux en chaire que dans un livre de

[1] I, II.

(*a*) *In Civili.* (*Note de Rousseau*).— Voir ci-dessus II, VII.

[2] Voir notamment Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture Sainte*, liv. IV, art. 1 et 2.

politique. Que dire d'un médecin qui promet des miracles et dont tout l'art est d'exhorter son malade à la patience ? On sait bien qu'il faut souffrir un mauvais gouvernement quand on l'a : la question serait d'en trouver un bon.

CHAPITRE VII

DES GOUVERNEMENTS MIXTES

A proprement parler, il n'y a point de gouvernement simple. Il faut qu'un chef unique ait des magistrats subalternes ; il faut qu'un gouvernement populaire ait un chef. Ainsi, dans le partage de la puissance exécutive, il y a toujours gradation du grand nombre au moindre, avec cette différence que tantôt le grand nombre dépend du petit, et tantôt le petit du grand.

Quelquefois il y a partage égal, soit quand les parties constitutives sont dans une dépendance mutuelle, comme dans le gouvernement d'Angleterre[1] ; soit quand l'autorité de chaque partie est indépendante, mais imparfaite, comme en Pologne[2]. Cette dernière forme est mauvaise, parce qu'il n'y a

[1] Le pouvoir de la Chambre des Lords et de la Chambre des Communes sont théoriquement à peu près égaux. Mais ce sont des pouvoirs législatifs et non exécutifs.

[2] Dans les élections polonaises, au XVII[e] et au XVIII[e] siècle, il fallait l'unanimité : de sorte que l'opposition d'un seul individu suffisait à empêcher toute conclusion ; c'était ce qu'on nommait le *Liberum veto*.

point d'unité dans le gouvernement, et que l'État manque de liaison.

Lequel vaut le mieux d'un gouvernement simple ou d'un gouvernement mixte ? Question fort agitée chez les politiques, et à laquelle il faut faire la même réponse que j'ai faite ci-devant sur toute forme de gouvernement ([1]).

Le gouvernement simple est le meilleur en soi, par cela seul qu'il est simple. Mais quand la puissance exécutive ne dépend pas assez de la législative, c'est-à-dire quand il y a plus de rapport du prince au souverain que du peuple au prince ([2]), il faut remédier à ce défaut de proportion en divisant le gouvernement ; car alors toutes ses parties n'ont pas moins d'autorité sur les sujets, et leur division les rend toutes ensemble moins fortes contre le souverain.

On prévient encore le même inconvénient en établissant des magistrats intermédiaires, qui, laissant le gouvernement en son entier, servent seulement à balancer les deux puissances et à maintenir leurs droits respectifs ([3]). Alors le gouvernement n'est pas mixte, il est tempéré.

On peut remédier par des moyens semblables à l'inconvénient opposé, et, quand le gouvernement

([1]) III, III, *fin*.

([2]) Si le prince est trop indépendant et détourne pour son intérêt personnel une partie de la puissance que le souverain lui avait confiée, l'égalité des rapports établis au chap. I se trouve rompue et il vient $\frac{S}{G} > \frac{G}{E}$. La puissance que le souverain confie au prince ne profite plus tout entière à l'État.

([3]) Voir IV, V, *du Tribunat*.

est trop lâche, ériger des tribunaux pour le concentrer (1). Cela se pratique dans toutes les démocraties. Dans le premier cas, on divise le gouvernement pour l'affaiblir, et, dans le second, pour le renforcer; car le *maximum* de force et de faiblesse se trouvent également dans les gouvernements simples, au lieu que les formes mixtes donnent une force moyenne.

CHAPITRE VIII

QUE TOUTE FORME DE GOUVERNEMENT N'EST PAS PROPRE A TOUT PAYS

La liberté, n'étant pas un fruit de tous les climats, n'est pas à la portée de tous les peuples. Plus on médite ce principe établi par Montesquieu (2), plus on en sent la vérité ; plus on le conteste, plus on donne occasion de l'établir par de nouvelles preuves.

Dans tous les gouvernements du monde, la personne publique consomme et ne produit rien. D'où lui vient donc la substance consommée ? Du travail de ses membres. C'est le superflu des particuliers qui produit le nécessaire du public. D'où il suit que l'état civil ne peut subsister qu'autant que le travail des hommes rend au delà de leurs besoins.

(1) *Tribunaux* est pris ici au sens général de corps de magistrats. Rousseau veut parler sans doute de commissions d'inspection et de surveillance destinées à assurer l'exécution des lois.

(2) *Espr. des L.*, liv. XIV et XVII.

Or, cet excédent n'est pas le même dans tous les pays du monde. Dans plusieurs il est considérable, dans d'autres médiocre, dans d'autres nul, dans d'autres négatif. Ce rapport dépend de la fertilité du climat, de la sorte de travail que la terre exige, de la nature de ses productions, de la force de ses habitants, de la plus ou moins grande consommation qui leur est nécessaire, et de plusieurs autres rapports semblables desquels il est composé.

D'autre part, tous les gouvernements ne sont pas de même nature : il y en a de plus ou moins dévorants ; et les différences sont fondées sur cet autre principe, que, plus les contributions publiques s'éloignent de leur source, et plus elles sont onéreuses. Ce n'est pas sur la quantité des impositions qu'il faut mesurer cette charge, mais sur le chemin qu'elles ont à faire pour retourner dans les mains dont elles sont sorties ([1]). Quand cette circulation est prompte et bien établie, qu'on paye peu ou beaucoup, il n'importe, le peuple est toujours riche et les finances vont toujours bien. Au contraire, quelque peu que le peuple donne, quand ce peu ne lui revient point, en donnant toujours, bientôt il s'épuise: l'État n'est jamais riche et le peuple est toujours gueux.

Il suit de là que plus la distance du peuple au gouvernement augmente, et plus les tributs deviennent onéreux : ainsi, dans la démocratie, le peuple est le moins chargé; dans l'aristocratie, il l'est davantage ; dans la monarchie, il porte le plus

([1]) Si tout l'impôt recueilli est en effet dépensé en vue de l'intérêt public, l'impôt fait retour au citoyen sous la forme de services indispensables. Ce n'est donc pas s'appauvrir que de payer l'impôt.

grand poids. La monarchie ne convient donc qu'aux nations opulentes ; l'aristocratie, aux États médiocres en richesse ainsi qu'en grandeur ; la démocratie, aux États petits et pauvres.

En effet, plus on y réfléchit, plus on trouve en ceci de différence entre les États libres et les monarchiques : dans les premiers, tout s'emploie à l'utilité commune; dans les autres, les forces publiques et particulières sont réciproques, et l'une s'augmente par l'affaiblissement de l'autre (1); enfin, au lieu de gouverner les sujets pour les rendre heureux, le despotisme les rend misérables pour les gouverner.

Voilà donc, dans chaque climat, des causes naturelles sur lesquelles on peut assigner la forme de gouvernement à laquelle la force du climat l'entraîne, et dire même quelle espèce d'habitants il doit avoir.

Les lieux ingrats et stériles, où le produit ne vaut pas le travail, doivent rester incultes et déserts, ou seulement peuplés de sauvages ; les lieux où le travail des hommes ne rend exactement que le nécessaire doivent être habités par des peuples barbares ; toute politie (2) y serait impossible ; les lieux où l'excès du produit sur le travail est médiocre conviennent aux peuples libres ; ceux où le terroir abondant et fertile donne beaucoup de produit pour peu de travail veulent être gouvernés monarchiquement, pour consumer par le luxe du prince l'excès du

(1) Les « forces publiques », confiées au prince, se trouvent en opposition avec les « forces particulières » des individus, si le prince fait servir les premières à son intérêt personnel. Dès lors, ce que l'un gagne, l'autre le perd et réciproquement.

(2) Voir p. 120, note 1.

superflu des sujets ; car il vaut mieux que cet excès soit absorbé par le gouvernement que dissipé par les particuliers ([1]). Il y a des exceptions, je le sais ; mais ces exceptions mêmes confirment la règle, en ce qu'elles produisent tôt ou tard des révolutions qui ramènent les choses dans l'ordre de la nature.

Distinguons toujours les lois générales des causes particulières qui peuvent en modifier l'effet. Quand tout le Midi serait couvert de républiques et tout le Nord d'États despotiques, il n'en serait pas moins vrai que, par l'effet du climat, le despotisme convient aux pays chauds, la barbarie aux pays froids, et la bonne politie aux régions intermédiaires. Je vois encore qu'en accordant le principe, on pourra disputer sur l'application : on pourra dire qu'il y a des pays froids très fertiles et des méridionaux très ingrats. Mais cette difficulté n'en est une que pour ceux qui n'examinent pas la chose dans tous ses rapports. Il faut, comme je l'ai déjà dit, compter ceux des travaux, des forces, de la consommation, etc.

Supposons que de deux terrains égaux l'un rapporte cinq et l'autre dix. Si les habitants du premier consomment quatre et ceux du dernier neuf, l'excès du premier produit sera un cinquième, et celui du second un dixième. Le rapport de ces deux excès étant donc inverse de celui des produits, le terrain qui ne produira que cinq donnera un superflu double de celui du terrain qui produira dix.

Mais il n'est pas question d'un produit double, et je ne crois pas que personne ose mettre en général

([1]) Car le luxe est une cause de corruption (ci-dessus III, IV) ; or, les effets en sont ainsi plus restreints.

la fertilité des pays froids en égalité même avec celle des pays chauds (1). Toutefois supposons cette égalité ; laissons, si l'on veut, en balance l'Angleterre avec la Sicile, et la Pologne avec l'Égypte ; plus au midi, nous aurons l'Afrique et les Indes ; plus au nord, nous n'aurons plus rien. Pour cette égalité de produit, quelle différence dans la culture ! En Sicile, il ne faut que gratter la terre ; en Angleterre, que de soins pour la labourer ! Or, là où il faut plus de bras pour donner le même produit, le superflu doit être nécessairement moindre.

Considérez, outre cela, que la même quantité d'hommes consomme beaucoup moins dans les pays chauds. Le climat demande qu'on y soit sobre pour se porter bien : les Européens qui veulent y vivre comme chez eux périssent tous de dyssenterie et d'indigestions. « Nous sommes, dit Chardin (2), des bêtes carnassières, des loups, en comparaison des Asiatiques. Quelques-uns attribuent la sobriété des Persans à ce que leur pays est moins cultivé, et moi, je crois, au contraire, que leur pays abonde moins

(1) Le raisonnement de Rousseau est le suivant : même si un pays froid produisait deux fois plus qu'un pays chaud, le superflu pourrait être cependant plus grand dans le second, parce que les habitants y ont moins de besoins et consomment moins. Mais, en fait, cette hypothèse est inadmissible, car, c'est tout au plus si, à force de soins, on peut faire produire dans le Nord *autant* qu'on obtient sans peine dans le Midi La même conclusion s'impose donc avec plus de force encore.

(2) Chardin, 1643-1713, fit plusieurs voyages en Perse et en publia, en 1711, une grande relation détaillée en 3 vol. dont le succès fut considérable. Montesquieu y a largement puisé.

en denrées parce qu'il en faut moins aux habitants. Si leur frugalité, continue-t-il, était un effet de la disette du pays, il n'y aurait que les pauvres qui mangeraient peu, au lieu que c'est généralement tout le monde : et on mangerait plus ou moins en chaque province, selon la fertilité du pays, au lieu que la même sobriété se trouve par tout le royaume. Ils se louent fort de leur manière de vivre, disant qu'il ne faut que regarder leur teint pour reconnaître combien elle est plus excellente que celle des chrétiens. En effet, le teint des Persans est uni ; ils ont la peau belle, fine et polie ; au lieu que le teint des Arméniens, leurs sujets, qui vivent à l'européenne, est rude, couperosé, et que leurs corps sont gros et pesants. »

Plus on approche de la ligne [1], plus les peuples vivent de peu. Ils ne mangent presque pas de viande ; le riz, le maïs, le cuzcuz, le mil, la cassave, sont leurs aliments ordinaires. Il y a aux Indes des millions d'hommes dont la nourriture ne coûte pas un sou par jour. Nous voyons en Europe même des différences sensibles pour l'appétit entre les peuples du Nord et ceux du Midi. Un Espagnol vivra huit jours du dîner d'un Allemand. Dans les pays où les hommes sont plus voraces, le luxe se tourne aussi vers les choses de consommation. En Angleterre, il se montre sur une table chargée de viandes ; en Italie, on vous régale de sucre et de fleurs.

Le luxe des vêtements offre encore de semblables différences. Dans les climats où les changements des saisons sont prompts et violents, on a des habits

[1] L'équateur.

meilleurs et plus simples; dans ceux où l'on ne s'habille que pour la parure, on y cherche plus d'éclat que d'utilité; les habits eux-mêmes y sont un luxe. A Naples, vous verrez tous les jours se promener au Pausilippe des hommes en veste dorée et point de bas. C'est la même chose pour les bâtiments : on donne tout à la magnificence quand on n'a rien à craindre des injures de l'air. A Paris, à Londres, on veut être logé chaudement et commodément ; à Madrid, on a des salons superbes, mais point de fenêtres qui ferment, et l'on couche dans des nids à rats.

Les aliments sont beaucoup plus substantiels et succulents dans les pays chauds : c'est une troisième différence qui ne peut manquer d'influer sur la seconde. Pourquoi mange-t-on tant de légumes en Italie ? Parce qu'ils y sont bons, nourrissants, d'excellent goût. En France, où ils ne sont nourris que d'eau, ils ne nourrissent point et sont presque comptés pour rien sur les tables. Ils n'occupent pourtant pas moins de terrain et coûtent du moins autant de peine à cultiver. C'est une expérience faite que les blés de Barbarie, d'ailleurs inférieurs à ceux de France, rendent beaucoup plus en farine, et que ceux de France, à leur tour, rendent plus que les blés du Nord ; d'où l'on peut inférer qu'une gradation semblable s'observe généralement dans la même direction de la ligne au pôle. Or, n'est-ce pas un désavantage visible d'avoir dans un produit égal une moindre quantité d'aliments ?

A toutes ces différentes considérations, j'en puis ajouter une qui en découle et qui les fortifie, c'est que les pays chauds ont moins besoin d'habitants

que les pays froids, et pourraient en nourrir davantage ; ce qui produit un double superflu, toujours à l'avantage du despotisme. Plus le même nombre d'habitants occupe une grande surface, plus les révoltes deviennent difficiles, parce qu'on ne peut se concerter ni promptement ni secrètement, et qu'il est toujours facile au gouvernement d'éventer les projets et de couper les communications ; mais plus un peuple nombreux se rapproche, moins le gouvernement peut usurper sur le souverain : les chefs [1] délibèrent aussi sûrement dans leurs chambres que le prince dans son conseil, et la foule s'assemble aussi tôt dans les places que les troupes dans leurs quartiers. L'avantage d'un gouvernement tyrannique est donc, en ceci, d'agir à grandes distances. A l'aide des points d'appui qu'il se donne, sa force augmente au loin comme celle des leviers (*a*). Celle du peuple, au contraire, n'agit que concentrée : elle s'évapore et se perd en s'étendant, comme l'effet de la poudre éparse à terre, et qui ne prend feu que grain à grain. Les pays les moins peuplés sont ainsi les plus propres à la tyrannie ; les bêtes féroces ne règnent que dans les déserts.

[1] Il s'agit ici des chefs que se donne spontanément le peuple révolté et non des magistrats qui forment le gouvernement.

(*a*) Ceci ne contredit pas ce que j'ai dit ci-devant (liv. II, ch. IX) sur les inconvénients des grands États, car il s'agissait là de l'autorité du gouvernement sur ses membres, et il s'agit ici de sa force contre les sujets. Ses membres épars lui servent de point d'appui pour agir au loin sur le peuple, mais il n'a nul point d'appui pour agir directement sur ses membres mêmes. Ainsi, dans l'un des cas, la longueur du levier en fait la faiblesse, et la force dans l'autre cas. (*Note de Rousseau*).

CHAPITRE IX

DES SIGNES D'UN BON GOUVERNEMENT

Quand on demande absolument quel est le meilleur gouvernement, on fait une question insoluble comme indéterminée ; ou, si l'on veut, elle a autant de bonnes solutions qu'il y a de combinaisons possibles dans les positions absolues et relatives des peuples.

Mais si l'on demandait à quel signe on peut connaître qu'un peuple donné est bien ou mal gouverné, ce serait autre chose, et la question de fait pourrait se résoudre.

Cependant on ne la résout point, parce que chacun veut la résoudre à sa manière. Les sujets vantent la tranquillité publique, les citoyens la liberté des particuliers [1] ; l'un préfère la sûreté des possessions, et l'autre celle des personnes ; l'un veut que le meilleur gouvernement soit le plus sévère, l'autre soutient que c'est le plus doux ; celui-ci veut qu'on punisse les crimes, et celui là qu'on les prévienne ; l'un trouve beau qu'on soit craint des voisins, l'autre aime mieux qu'on en soit ignoré ; l'un est content quand l'argent circule, l'autre exige que le peuple ait du pain. Quand même on conviendrait sur ces points et d'autres semblables, en serait-on plus avancé ? Les quantités morales man-

[1] Les sujets, dans une monarchie ; les citoyens, dans une démocratie.

quant de mesure précise, fût-on d'accord sur le signe, comment l'être sur l'estimation?

Pour moi, je m'étonne toujours qu'on méconnaisse un signe aussi simple, ou qu'on ait la mauvaise foi de n'en pas convenir. Quelle est la fin de l'association politique? C'est la conservation et la prospérité de ses membres. Et quel est le signe le plus sûr qu'ils se conservent et prospèrent? C'est leur nombre et leur population. N'allez donc pas chercher ailleurs ce signe si disputé. Toute chose d'ailleurs égale, le gouvernement sous lequel, sans moyens étrangers, sans naturalisation, sans colonies, les citoyens peuplent et multiplient davantage, est infailliblement le meilleur. Celui sous lequel un peuple diminue et dépérit est le pire. Calculateurs, c'est maintenant votre affaire: comptez, mesurez, comparez (*a*).

(*a*) On doit juger sur le même principe des siècles qui méritent la préférence pour la prospérité du genre humain. On a trop admiré ceux où l'on a vu fleurir les lettres et les arts, sans pénétrer l'objet secret de leur culture, sans en considérer le funeste effet : *Idque apud imperitos humanitas vocabatur, quum pars servitutis esset* (*). Ne verrons-nous jamais dans les maximes des livres l'intérêt grossier qui fait parler les auteurs? Non, quoi qu'ils en puissent dire, quand, malgré son éclat, un pays se dépeuple, il n'est pas vrai que tout aille bien, et il ne suffit pas qu'un poète ait cent mille livres de rente pour que son siècle soit le meilleur de tous. Il faut moins regarder au repos apparent et à la tranquillité des chefs qu'au bien-être des nations entières, et surtout des États les plus nombreux. La grêle désole quelques cantons, mais elle fait rarement disette. Les émeutes, les guerres civiles effarouchent beaucoup les chefs,

(*) « Les sots nommaient humanité ce qui était déjà un commencement de servitude. » (Tacite, *Agricola*, 31).

CHAPITRE X

DE L'ABUS DU GOUVERNEMENT ET DE SA PENTE A DÉGÉNÉRER

Comme la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le gouvernement fait un effort continuel contre la souveraineté. Plus cet effort augmente, plus la constitution s'altère ;

mais elles ne font pas les vrais malheurs des peuples, qui peuvent même avoir du relâche, tandis qu'on dispute à qui les tyrannisera. C'est de leur état permanent que naissent leurs prospérités ou leurs calamités réelles ; quand tout reste écrasé sous le joug, c'est alors que tout dépérit ; c'est alors que les chefs, les détruisant à leur aise, *ubi solitudinem faciunt, pacem appellant* (*). Quand les tracasseries des grands agitaient le royaume de France, et que le coadjuteur de Paris portait au Parlement un poignard dans sa poche, cela n'empêchait pas que le peuple français ne vécût heureux et nombreux, dans une honnête et libre aisance. Autrefois, la Grèce fleurissait au sein des plus cruelles guerres ; le sang y coulait à flots, et tout le pays était couvert d'hommes. Il semblait, dit Machiavel, qu'au milieu des meurtres, des proscriptions, des guerres civiles, notre république en devint plus puissante : la vertu de ses citoyens, leurs mœurs, leur indépendance, avaient plus d'effet pour la renforcer que toutes ses dissensions n'en avaient pour l'affaiblir. Un peu d'agitation donne du ressort aux âmes, et ce qui fait vraiment prospérer l'espèce est moins la paix que la liberté. *(Note de Rousseau)*.

(*) « Quand ils ont dévasté, ils disent avoir pacifié. » (Tac., *Agr.*, 31).

et, comme il n'y a point ici [1] d'autre volonté de corps qui, résistant à celle du prince, fasse équilibre avec elle, il doit arriver tôt ou tard que le prince opprime enfin le souverain et rompe le traité social. C'est là le vice inhérent et inévitable qui, dès la naissance du corps politique, tend sans relâche à le détruire, de même que la vieillesse et la mort détruisent enfin le corps de l'homme.

Il y a deux voies générales par lesquelles un gouvernement dégénère : savoir, quand il se resserre, ou quand l'État se dissout.

Le gouvernement se resserre quand il passe du grand nombre au petit, c'est-à-dire de la démocratie à l'aristocratie, et de l'aristocratie à la royauté. C'est là son inclination naturelle (*a*). S'il rétrogradait du

[1] C'est-à-dire entre le souverain et le prince ; toute magistrature nouvelle fait partie du corps du prince. — Ceci contredit le passage du chap. VII, p. 235, où Rousseau parle précisément des corps intermédiaires qui rendent un gouvernement « tempéré ». Il se place ici dans le cas où aucun remède de ce genre n'a été tenté.

(*a*) La formation lente et le progrès de la république de Venise dans ses lagunes offrent un exemple notable de cette succession, et il est bien étonnant que, depuis plus de douze cents ans, les Vénitiens semblent n'en être encore qu'au second terme, lequel commença au *Serrar di consiglio*, en 1198. Quant aux anciens ducs qu'on leur reproche, quoi qu'en puisse dire le *Squittinio della libertà veneta*, il est prouvé qu'ils n'ont point été leurs souverains.

On ne manquera pas de m'objecter la république romaine, qui suivit, dira-t-on, un progrès tout contraire, passant de la monarchie à l'aristocratie, et de l'aristocratie à la démocratie. Je suis bien éloigné d'en penser ainsi.

Le premier établissement de Romulus fut un gouvernement mixte qui dégénéra promptement en despotisme. Par des causes particulières, l'État périt avant le temps, comme

petit nombre au grand, on pourrait dire qu'il se relâche ; mais ce progrès inverse est impossible.

En effet, jamais le gouvernement ne change de forme que quand son ressort usé le laisse trop affaibli pour conserver la sienne. Or, s'il se relâchait

on voit mourir un nouveau-né avant d'avoir atteint l'âge d'homme. L'expulsion des Tarquins fut la véritable époque de la naissance de la république. Mais elle ne prit pas d'abord une forme constante, parce qu'on ne fit que la moitié de l'ouvrage en n'abolissant pas le patriciat. Car, de cette manière, l'aristocratie héréditaire, qui est la pire des administrations légitimes, restant en conflit avec la démocratie, la forme du gouvernement toujours incertaine et flottante ne fut fixée, comme l'a prouvé Machiavel, qu'à l'établissement des tribuns ; alors seulement il y eut un vrai gouvernement et une véritable démocratie. En effet, le peuple alors n'était pas seulement souverain, mais aussi magistrat et juge ; le sénat n'était qu'un tribunal en sous-ordre, pour tempérer et concentrer le gouvernement ; et les consuls eux-mêmes, bien que patriciens, bien que premiers magistrats, bien que généraux absolus à la guerre, n'étaient à Rome que les présidents du peuple.

Dès lors, on vit aussi le gouvernement prendre sa pente naturelle et tendre fortement à l'aristocratie. Le patriciat s'abolissant comme de lui-même, l'aristocratie n'était plus dans le corps des patriciens, comme elle est à Venise et à Gênes, mais dans le corps du sénat, composé de patriciens et de plébéiens, même dans le corps des tribuns, quand ils commencèrent d'usurper une puissance active ; car les mots ne font rien aux choses, et quand le peuple a des chefs qui gouvernent pour lui, quelque nom que portent ces chefs, c'est toujours une aristocratie.

De l'abus de l'aristocratie naquirent les guerres civiles et le triumvirat. Sylla, Jules César, Auguste, devinrent dans le fait de véritables monarques; et enfin, sous le despotisme de Tibère, l'État fut dissous. L'histoire romaine ne dément donc point mon principe : elle le confirme. *(Note de Rousseau).*

encore en s'étendant ([1]), sa force deviendrait tout à fait nulle, et il subsisterait encore moins. Il faut donc remonter et serrer le ressort à mesure qu'il cède : autrement l'État qu'il soutient tomberait en ruine ([2]).

Le cas de la dissolution de l'État peut arriver de deux manières.

Premièrement, quand le prince n'administre plus l'État selon les lois, et qu'il usurpe le pouvoir souverain. Alors, il se fait un changement remarquable : c'est que, non pas le gouvernement, mais l'État se resserre ; je veux dire que le grand État se dissout, et qu'il s'en forme un autre dans celui-là, composé seulement des membres du gouvernement, et qui n'est plus rien au reste du peuple que son maître et son tyran ([3]). De sorte qu'à l'instant que le gouvernement usurpe la souveraineté, le pacte social est rompu ; et tous les simples citoyens, rentrés de droit dans leur liberté naturelle, sont forcés, mais non pas obligés d'obéir ([4]).

([1]) Car la puissance active du gouvernement est en raison inverse du nombre de ses membres (III, II).

([2]) Il ne s'agit, dans tout ce passage, que de l'évolution vers laquelle tendent les gouvernements, en vertu d'une « inclination naturelle ». Mais le souverain reste toujours maître de réagir contre cette tendance, car il a le droit de « limiter, modifier et reprendre quand il lui plaît » l'autorité qu'il a confiée au prince, son délégué (III, I), et Rousseau, un peu plus loin (III, XVIII), étudiera les moyens de lui assurer l'exercice efficace de ce droit.

([3]) Car l'État est nécessairement composé des membres du souverain et de ceux-là seuls. Si les citoyens perdent leur souveraineté, ils disparaissent de l'État, ou plutôt l'État s'anéantit.

([4]) On pourrait même ajouter qu'ils sont « obligés » de

Le même cas arrive aussi quand les membres du gouvernement usurpent séparément le pouvoir qu'ils ne doivent exercer qu'en corps ; ce qui n'est pas une moindre infraction des lois et produit encore un plus grand désordre. Alors on a, pour ainsi dire, autant de princes que de magistrats, et l'État, non moins divisé que le gouvernement, périt ou change de forme.

Quand l'État se dissout, l'abus du gouvernement, quel qu'il soit, prend le nom commun d'*anarchie* [1]. En distinguant, la démocratie dégénère en *ochlocratie*, l'aristocratie en *oligarchie* [2] ; j'ajouterais que la royauté dégénère en *tyrannie ;* mais ce dernier mot est équivoque et demande explication.

Dans le sens vulgaire, un tyran est un roi qui gouverne avec violence et sans égard à la justice et aux lois. Dans le sens précis, un tyran est un particulier qui s'arroge l'autorité royale sans y avoir droit. C'est ainsi que les Grecs entendaient ce mot de *tyran :* ils le donnaient indifféremment aux bons et aux mauvais princes, dont l'autorité n'était pas

résister et proclamer le devoir de l'insurrection en présence d'un coup d'état. Si Rousseau ne le fait pas ici, c'est peut-être parce qu'il ne croit pas qu'un peuple puisse reconquérir sa liberté, quand il se l'est laissé ravir. Cf. II, VIII.

(1) On dit plutôt aujourd'hui que l'*anarchie* est l'absence de gouvernement. Mais les gouvernements qu'étudie ici Rousseau peuvent être dits *anarchiques* parce qu'ils n'ont plus de pouvoir légitime, ayant tranché le lien qui les faisait dépendre du souverain.

(2) *Ochlocratie*, gouvernement de la populace ; *oligarchie*, gouvernement du petit nombre. — Ces mots ont reçu de l'usage une signification défavorable.

légitime (*a*). Ainsi, *tyran* et *usurpateur* sont deux mots parfaitement synonymes.

Pour donner différents noms à différentes choses, j'appelle *tyran* l'usurpateur de l'autorité royale et *despote* l'usurpateur du pouvoir souverain. Le tyran est celui qui s'ingère contre les lois à gouverner selon les lois ; le despote est celui qui se met au-dessus des lois mêmes. Ainsi, le tyran peut n'être pas despote, mais le despote est toujours tyran.

CHAPITRE XI

DE LA MORT DU CORPS POLITIQUE

Telle est la pente naturelle et inévitable des gouvernements les mieux constitués. Si Sparte et Rome ont péri, quel État peut espérer de durer toujours ? Si nous voulons former un établissement durable, ne songeons donc point à le rendre éternel. Pour réussir, il ne faut pas tenter l'impossible, ni se flat-

(*a*) « Omnes enim et habentur et dicuntur tyranni, qui potestate utuntur perpetua in ea civitate quæ libertate usa est. » (Corn. Nep., *in Miltiad.*, c. 8). Il est vrai qu'Aristote (*Mor. Nicom.* liv. VIII, c. x) distingue le tyran du roi, en ce que le premier gouverne pour sa propre utilité et le second seulement pour l'utilité des sujets ; mais, outre que généralement tous les auteurs grecs ont pris le mot tyran dans un autre sens, comme il paraît surtout par le Hiéron de Xénophon, il s'ensuivrait de la distinction d'Aristote que, depuis le commencement du monde, il n'aurait pas encore existé un seul roi. *(Note de Rousseau).*

ter de donner à l'ouvrage des hommes une solidité que les choses humaines ne comportent pas.

Le corps politique, aussi bien que le corps de l'homme, commence à mourir dès sa naissance, et porte en lui-même les causes de sa destruction. Mais l'un et l'autre peuvent avoir une constitution plus ou moins robuste et propre à le conserver plus ou moins longtemps. La constitution de l'homme est l'ouvrage de la nature : celle de l'État est l'ouvrage de l'art (1). Il ne dépend pas des hommes de prolonger leur vie ; il dépend d'eux de prolonger celle de l'État aussi loin qu'il est possible, en lui donnant la meilleure constitution qu'il puisse avoir. Le mieux constitué finira, mais plus tard qu'un autre, si nul accident imprévu n'amène sa perte avant le temps.

Le principe de la vie politique est dans l'autorité souveraine. La puissance législative est le cœur de l'État ; la puissance exécutive en est le cerveau, qui donne le mouvement à toutes les parties. Le cerveau peut tomber en paralysie et l'individu vivre encore. Un homme reste imbécile et vit ; mais sitôt que le cœur a cessé ses fonctions, l'animal est mort.

Ce n'est point par les lois que l'État subsiste, c'est par le pouvoir législatif (2). La loi d'hier

(1) Cela ne veut pas dire cependant qu'un État soit une œuvre entièrement artificielle. Les termes du contrat social sont déterminés, comme on l'a vu, par la nature des choses. Mais la constitution qui règle la forme de cet État dépend de la volonté du souverain, et, comme toute œuvre d'art, elle est plus ou moins parfaite selon qu'elle est plus ou moins adaptée aux conditions naturelles.

(2) Une loi n'est obligatoire que si le peuple a toujours le pouvoir de la modifier ; cela seul prouve qu'elle continue à répondre à sa volonté. Le consentement, exprès ou tacite, du souverain est toujours l'unique fondement de l'autorité de la loi.

n'oblige pas aujourd'hui ; mais le consentement tacite est présumé du silence, et le souverain est censé confirmer incessamment les lois qu'il n'abroge pas, pouvant le faire. Tout ce qu'il a déclaré vouloir une fois, il le veut toujours, à moins qu'il ne le révoque.

Pourquoi donc porte-t-on tant de respect aux anciennes lois ? C'est pour cela même. On doit croire qu'il n'y a que l'excellence des volontés antiques qui les ait pu conserver si longtemps : si le souverain ne les eût reconnues constamment salutaires, il les eût mille fois révoquées. Voilà pourquoi, loin de s'affaiblir, les lois acquièrent sans cesse une force nouvelle dans tout État bien constitué ; le préjugé de l'antiquité [1] les rend chaque jour plus vénérables : au lieu que, partout où les lois s'affaiblissent en vieillissant, cela prouve qu'il n'y a plus de pouvoir législatif et que l'État ne vit plus.

CHAPITRE XII

COMMENT SE MAINTIENT L'AUTORITÉ SOUVERAINE

Le souverain, n'ayant d'autre force que la puissance législative, n'agit que par des lois ; et les lois n'étant que des actes authentiques [2] de la

(1) C'est-à-dire, l'opinion favorable que leur antiquité seule suffit à nous en donner.

(2) C'est-à-dire, revêtus des formes requises pour qu'on soit sûr qu'ils émanent bien de la volonté générale.

volonté générale, le souverain ne saurait agir que quand le peuple est assemblé. Le peuple assemblé, dira-t-on, quelle chimère ! C'est une chimère aujourd'hui ; mais ce n'en était pas une il y a deux mille ans. Les hommes ont-ils changé de nature ?

Les bornes du possible, dans les choses morales, sont moins étroites que nous ne pensons : ce sont nos faiblesses, nos vices, nos préjugés, qui les rétrécissent. Les âmes basses ne croient point aux grands hommes ; de vils esclaves sourient d'un air moqueur à ce mot de *liberté*.

Par ce qui s'est fait, considérons ce qui peut se faire. Je ne parlerai pas des anciennes républiques de la Grèce ; mais la république romaine était, ce me semble, un grand État, et la ville de Rome une grande ville. Le dernier cens donna dans Rome quatre cent mille citoyens portant armes, et le dernier dénombrement de l'empire plus de quatre millions de citoyens, sans compter les sujets, les étrangers, les femmes, les enfants, les esclaves.

Quelle difficulté n'imaginerait-on pas d'assembler fréquemment le peuple immense de cette capitale et de ses environs ! Cependant il se passait peu de semaines que le peuple romain ne fût assemblé, et même plusieurs fois. Non seulement il exerçait les droits de la souveraineté, mais une partie de ceux du gouvernement. Il traitait certaines affaires, il jugeait certaines causes, et tout ce peuple était sur la place publique presque aussi souvent magistrat que citoyen.

En remontant aux premiers temps des nations, on trouverait que la plupart des anciens gouvernements, même monarchiques, tels que ceux des

Macédoniens et des Francs, avaient de semblables conseils. Quoi qu'il en soit, ce seul fait incontestable répond à toutes les difficultés : de l'existant au possible la conséquence me paraît bonne (1).

CHAPITRE XIII

SUITE

Il ne suffit pas que le peuple assemblé ait une fois fixé la constitution de l'État en donnant la sanction à un corps de loi ; il ne suffit pas qu'il ait établi un gouvernement perpétuel, ou qu'il ait pourvu une fois pour toutes à l'élection des magistrats. Outre les assemblées extraordinaires que des cas imprévus peuvent exiger, il faut qu'il y en ait de fixes et de périodiques que rien ne puisse abolir ni proroger, tellement qu'au jour marqué le peuple soit légitimement convoqué par la loi, sans qu'il soit besoin pour cela d'aucune autre convocation formelle.

Mais, hors de ces assemblées juridiques par leur seule date (2), toute assemblée du peuple qui n'aura pas été convoquée par les magistrats préposés à cet effet, et selon les formes prescrites, doit être tenue pour illégitime, et tout ce qui s'y fait pour nul, parce que l'ordre même de s'assembler doit émaner de la loi.

(1) De ce qu'une chose a existé, on a évidemment le droit de conclure qu'elle est possible.

(2) C'est-à-dire, que leur date seule suffit à rendre légitimes, puisque cette date a été fixée par la loi.

Quant aux retours plus ou moins fréquents des assemblées légitimes, ils dépendent de tant de considérations qu'on ne saurait donner là-dessus de règles précises. Seulement, on peut dire en général que plus le gouvernement a de force, plus le souverain doit se montrer fréquemment.

Ceci, me dira-t-on, peut être bon pour une seule ville ; mais que faire quand l'État en comprend plusieurs ? Partagera-t-on l'autorité souveraine, ou bien doit-on la concentrer dans une seule ville et assujettir tout le reste ?

Je réponds qu'on ne doit faire ni l'un ni l'autre. Premièrement, l'autorité souveraine est simple et une, et l'on ne peut la diviser sans la détruire. En second lieu, une ville, non plus qu'une nation, ne peut être légitimement sujette d'une autre, parce que l'essence du corps politique est dans l'accord de l'obéissance et de la liberté, et que ces mots de *sujet* et de *souverain* sont des corrélations identiques dont l'idée se réunit sous le seul mot de *citoyen* (1).

Je réponds encore que c'est toujours un mal d'unir plusieurs villes en une seule cité, et que, voulant faire cette union, l'on ne doit pas se flatter d'en éviter les inconvénients naturels. Il ne faut point objecter l'abus des grands États à celui qui n'en veut que de petits (2). Mais comment donner aux petits États assez de force pour résister aux grands, comme jadis les villes grecques résistèrent au grand roi, et

(1) Voir I, VI, *fin*.

(2) Rousseau a déjà déclaré implicitement cette préférence, puisque la démocratie n'est possible que dans des États très petits.

comme plus récemment la Hollande et la Suisse ont résisté à la maison d'Autriche ([1]) ?

Toutefois, si l'on ne peut pas réduire l'État à de justes bornes, il reste encore une ressource : c'est de n'y point souffrir de capitale, de faire siéger le gouvernement alternativement dans chaque ville et, d'y rassembler aussi tour à tour les États du pays ([2]).

Peuplez également le territoire, étendez-y partout les mêmes droits, portez-y partout l'abondance et la vie ; c'est ainsi que l'État deviendra tout à la fois le plus fort et le mieux gouverné qu'il soit possible. Souvenez-vous que les murs des villes ne se forment que du débris des maisons des champs. A chaque palais que je vois élever dans la capitale, je crois voir mettre en masures tout un pays.

CHAPITRE XIV

SUITE

A l'instant que le peuple est légitimement assemblé en corps souverain, toute juridiction du gouvernement cesse, la puissance exécutive est suspendue, et la personne du dernier citoyen est aussi sacrée et

([1]) C'est-à-dire, par des confédérations et des alliances. Sur cette importante question, voir ci-dessous III, xv, *fin* et la note.

([2]) Dans le *Projet de Constitution pour la Corse*, Rousseau voulait une capitale qui fût surtout un « chef-lieu » et qui « n'attirât pas les habitants ». Il proposait Corte, à cause de la situation centrale de cette ville.

inviolable que celle du premier magistrat, parce qu'où se trouve le représenté, il n'y a plus de représentant [1]. La plupart des tumultes qui s'élevèrent à Rome dans les comices vinrent d'avoir ignoré ou négligé cette règle. Les consuls alors n'étaient que les présidents du peuple ; les tribuns de simples orateurs (*a*); le sénat n'était rien du tout.

Ces intervalles de suspension où le prince reconnaît ou doit reconnaître un supérieur actuel, lui ont toujours été redoutables; et ces assemblées du peuple, qui sont l'égide du corps politique et le frein du gouvernement, ont été de tout temps l'horreur des chefs; aussi n'épargnent-ils jamais ni soins, ni objections, ni difficultés, ni promesses, pour en rebuter les citoyens. Quand ceux-ci sont avares, lâches, pusillanimes, plus amoureux du repos que

[1] Cette conception de Rousseau fait songer à l'institution monarchique des *lits de justice* : quand le roi présidait lui-même le Parlement, toute l'autorité de ses mandataires tombait et la volonté du roi s'exerçait sans entrave et sans limite. — D'ailleurs, cette théorie, dont l'application soulèverait bien des difficultés, ne semble pas exigée par le système de Rousseau. Puisque toutes les anciennes lois restent en vigueur jusqu'à leur abrogation formelle (III, xi), pourquoi les magistrats n'en assureraient-ils pas l'exécution même pendant les assemblées du peuple ? A ce moment comme à tout autre et même plus qu'à tout autre, les droits des citoyens doivent être efficacement protégés par les pouvoirs publics.

(*a*) A peu près selon le sens qu'on donne à ce nom dans le parlement d'Angleterre (*). La ressemblance de ces emplois eût mis en conflit les consuls et les tribuns, quand même toute juridiction eût été suspendue *(Note de Rousseau)*.

(*) Le président de la Chambre des Communes porte le titre de ***speaker*** ou d'orateur.

de la liberté, ils ne tiennent pas longtemps contre les efforts redoublés du gouvernement : c'est ainsi que, la force résistante augmentant sans cesse, l'autorité souveraine s'évanouit à la fin, et que la plupart des cités tombent et périssent avant le temps.

Mais entre l'autorité souveraine et le gouvernement arbitraire, il s'introduit quelquefois un pouvoir moyen dont il faut parler.

CHAPITRE XV

DES DÉPUTÉS OU REPRÉSENTANTS

Sitôt que le service public cesse d'être la principale affaire des citoyens, et qu'ils aiment mieux servir de leur bourse que de leur personne, l'État est déjà près de sa ruine. Faut-il marcher au combat, ils payent des troupes et restent chez eux ; faut-il aller au conseil, ils nomment des députés et restent chez eux. A force de paresse et d'argent, ils ont enfin des soldats pour asservir la patrie, et des représentants pour la vendre.

C'est le tracas du commerce et des arts, c'est l'avide intérêt du gain, c'est la mollesse et l'amour des commodités, qui changent les services personnels en argent. On cède une partie de son profit pour l'augmenter à son aise. Donnez de l'argent, et bientôt vous aurez des fers. Ce mot de *finance* est un

mot d'esclave ; il est inconnu dans la cité [1]. Dans un pays vraiment libre, les citoyens font tout avec leurs bras, et rien avec de l'argent ; loin de payer pour s'exempter de leurs devoirs, ils payeraient pour les remplir eux-mêmes. Je suis bien loin des idées communes : je crois les corvées moins contraires à la liberté que les taxes [2].

Mieux l'État est constitué, plus les affaires publiques l'emportent sur les privées dans l'esprit des citoyens. Il y a même beaucoup moins d'affaires privées, parce que la somme du bonheur commun fournissant une portion plus considérable à celui de chaque individu, il lui en reste moins à chercher dans les soins particuliers [3]. Dans une cité bien conduite, chacun vole aux assemblées ; sous un mauvais gouvernement, nul n'aime à faire un pas

(1) Rousseau unit ici le dédain de la civilisation qu'avaient proclamé ses premiers ouvrages à l'amour de la liberté qui est l'âme du *Contrat social*, et il sacrifie délibérément à la pureté de l'État toutes les conditions du progrès matériel, scientifique, artistique, etc. — Cf. *Proj. de Constit. pour la Corse* : « Je regarde les finances comme la graisse du corps politique qui... le rend plus lourd que fort. Je veux nourrir l'État d'un aliment plus salutaire... » « Ce qui rend le plus pernicieux un système de finances, c'est le financier... il ne faut pas de publicains dans l'État » (*ouv. cit.*, pp. 100 et 104).

(2) Sous l'Ancien Régime, les corvées (dont les prestations en nature d'aujourd'hui sont un dernier vestige) étaient devenues plus impopulaires encore que « la taille » ou les impôts. Au XVIIIe siècle, on criait sans cesse « A bas la corvée ! ».

(3) Dans l'État idéal de Rousseau, il doit y avoir le moins possible de commerce, extérieur ou intérieur, pas ou peu d'argent monnayé. Cf. *Proj. de Const. pour la Corse*, *passim.*

pour s'y rendre, parce que nul ne prend intérêt à ce qui s'y fait, qu'on prévoit que la volonté générale n'y dominera pas, et qu'enfin les soins domestiques absorbent tout. Les bonnes lois en font faire de meilleures, les mauvaises en amènent de pires. Sitôt que quelqu'un dit des affaires de l'État : *que m'importe* ? on doit compter que l'État est perdu.

L'attiédissement de l'amour de la patrie, l'activité de l'intérêt privé, l'immensité des États, les conquêtes, l'abus du gouvernement, ont fait imaginer la voie des députés ou représentants du peuple dans les assemblées de la nation. C'est ce qu'en certain pays on ose appeler le *tiers état* ([1]). Ainsi, l'intérêt particulier de deux ordres est mis au premier et second rang ; l'intérêt public n'est qu'au troisième.

La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ([2]); elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même ou elle est autre; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires ; ils ne peuvent rien conclure définitivement ([3]). Toute loi

([1]) On désignait sous ce nom, en France, les représentants de la bourgeoisie aux États-Généraux, la noblesse et le clergé constituant les deux premiers ordres.

([2]) Le principe a été démontré plus haut, II, I : Rousseau en étudie ici les applications.

([3]) Les représentants ne peuvent donc former, selon Rousseau, qu'une sorte de « Conseil d'État », chargé de préparer et le rédiger les lois. Mais le peuple doit toujours être au moins consulté par voie de « referendum », selon le langage politique d'aujourd'hui. — C'est le principe dont s'est inspirée la Constitution de l'an I, qui ne fut d'ailleurs pas appliquée.

que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi. Le peuple anglais pense être libre, il se trompe fort : il ne l'est que durant l'élection des membres du parlement; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien ([1]). Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde.

L'idée des représentants est moderne : elle nous vient du gouvernement féodal ([2]), de cet inique et absurde gouvernement dans lequel l'espèce humaine est dégradée et où le nom d'homme est en déshonneur ([3]). Dans les anciennes républiques, et même dans les monarchies, jamais le peuple n'eut de représentants; on ne connaissait pas ce mot-là ([4]). Il est très singulier qu'à Rome, où les tribuns étaient si sacrés, on n'ait pas même imaginé qu'ils pussent usurper les fonctions du peuple, et qu'au milieu d'une si grande multitude ils n'aient jamais tenté de passer de leur chef un seul plébiscite. Qu'on juge cependant de l'embarras que causait quelquefois

([1]) Rousseau porterait évidemment le même jugement sur la constitution française d'aujourd'hui.

([2]) Rousseau fait allusion à l'institution des États-Généraux, où les pouvoirs des trois ordres étaient en effet confiés à des délégués élus, dont beaucoup avaient même reçu une sorte de mandat impératif. Il a raison d'y voir l'origine du parlementarisme moderne.

([3]) A l'époque féodale, le mot homme indiquait une relation de dépendance et de vassalité : on était « l'homme de quelqu'un ». D'où le sens du mot hommage.

([4]) Cela est vrai en gros et en théorie. Le sénat athénien était bien chargé de la préparation des lois, mais à Athènes comme à Rome et dans presque tous les États anciens, la volonté du peuple seule, en théorie, donnait force de *loi* aux décisions.

la foule par ce qui arriva du temps des Gracques, où une partie des citoyens donnait son suffrage de dessus les toits.

Où le droit et la liberté sont toutes choses, les inconvénients ne sont rien. Chez ce sage peuple, tout était mis à sa juste mesure; il laissait faire à ses licteurs ce que ses tribuns n'eussent osé faire : il ne craignait pas que ses licteurs voulussent le représenter (1).

Pour expliquer cependant comment les tribuns le représentaient quelquefois, il suffit de concevoir comment le gouvernement représente le souverain. La loi n'étant que la déclaration de la volonté générale, il est clair que, dans la puissance législative, le peuple ne peut être représenté; mais il peut et doit l'être dans la puissance exécutive, qui n'est que la force appliquée à la loi. Ceci fait voir qu'en examinant bien les choses on trouverait que très peu de nations ont des lois (2). Quoi qu'il en soit, il est sûr que les tribuns, n'ayant aucune partie du pouvoir exécutif, ne purent jamais représenter le peuple romain par les droits de leurs charges, mais seulement en usurpant sur ceux du sénat (3).

(1) Les « assemblées par curies » ayant perdu progressivement leur importance et leur autorité, les patriciens, à l'époque de Cicéron, ne s'y rendaient plus eux-mêmes et chaque curie était simplement représentée par son licteur. — Cela sera expliqué plus au long par Rousseau lui-même, IV, IV.

(2) De véritables lois, émanant vraiment de la volonté génerale et du seul pouvoir législatif.

(3) Le sénat romain était en effet un conseil exécutif et nullement une assemblée législative. Sur les institutions romaines, voir plus loin, IV, IV.

Chez les Grecs, tout ce que le peuple avait à faire, il le faisait par lui-même ; il était sans cesse assemblé sur la place. Il habitait un climat doux ; il n'était point avide ; des esclaves faisaient ses travaux ; sa grande affaire était sa liberté. N'ayant plus les mêmes avantages, comment conserver les mêmes droits ? Vos climats plus durs vous donnent plus de besoins (*a*) ; six mois de l'année, la place publique n'est pas tenable ; vos langues sourdes ne peuvent se faire entendre en plein air ; vous donnez plus à votre gain qu'à votre liberté, et vous craignez bien moins l'esclavage que la misère.

Quoi ! la liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude [1] ? Peut-être. Les deux excès se touchent. Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que tout le reste. Il y a telles positions malheureuses où l'on ne peut conserver sa liberté qu'aux dépens de celle d'autrui, et où le citoyen ne peut être parfaitement libre que l'esclave ne soit extrêmement esclave. Telle était la position de Sparte. Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes ; vous payez leur liberté de la vôtre. Vous avez beau vanter cette préférence, j'y trouve plus de lâcheté que d'humanité [2].

(*a*) Adopter dans les pays froids le luxe et la mollesse des Orientaux, c'est vouloir se donner leurs chaînes ; c'est s'y soumettre encore plus nécessairement qu'eux. *(Note de Rousseau)*.

(1) C'est-à-dire, qu'en s'appuyant sur une population d'esclaves, qui donne aux citoyens le loisir nécessaire à l'exercice de la liberté.

(2) On aperçoit ici nettement le caractère utopique de certaines conceptions de Rousseau, ou plutôt on voit

Je n'entends point par tout cela qu'il faille avoir des esclaves, ni que le droit d'esclave soit légitime, puisque j'ai prouvé le contraire (1). Je dis seulement les raisons pourquoi les peuples modernes qui se croient libres ont des représentants, et pourquoi les peuples anciens n'en avaient pas. Quoi qu'il en soit, à l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre ; il n'est plus.

Tout bien examiné, je ne vois pas qu'il soit désormais possible au souverain de conserver parmi nous l'exercice de ses droits, si la cité n'est très petite. Mais si elle est très petite, elle sera subjuguée? Non. Je ferai voir ci-après (*a*) comment on peut réunir la puissance extérieure d'un grand peuple avec la police aisée et le bon ordre d'un petit État (2).

qu'elles sont en contradiction radicale avec quelques-unes des plus essentielles conditions de la vie moderne.

(1) I, II et IV.

(*a*) C'est ce que je m'étais proposé de faire dans la suite de cet ouvrage, lorsqu'en traitant des relations externes, j'en serais venu aux confédérations : matière toute neuve et où les principes sont encore à établir. (*Note de Rousseau*) (*).

(*) Un manuscrit où Rousseau traitait cette importante question des confédérations aurait été légué par lui au comte d'Antraigues, et détruit par celui-ci, si nous en croyons son propre aveu, en 1790, dans la crainte que l'ouvrage ne contribuât à propager les idées républicaines et à « détruire l'autorité royale ». Le récit, assez obscur d'ailleurs, de cet étrange légataire me paraît des plus suspects. On le trouvera textuellement reproduit dans l'éd. Dreyfus-Brisac, p. 172.

(2) La conclusion que donne Rousseau à toutes ces réflexions en apparence contradictoires est donc en somme celle-ci : — un peuple n'est libre que si les citoyens exercent directement leur puissance souveraine en faisant eux-

CHAPITRE XVI

QUE L'INSTITUTION DU GOUVERNEMENT N'EST POINT UN CONTRAT

Le pouvoir législatif une fois bien établi, il s'agit d'établir de même le pouvoir exécutif; car ce dernier, qui n'opère que par des actes particuliers, n'étant pas de l'essence de l'autre, en est naturellement séparé. S'il était possible que le souverain, considéré comme tel, eût la puissance exécutive, le droit et le fait seraient tellement confondus qu'on ne saurait plus ce qui est loi et ce qui ne l'est pas ; et le corps politique, ainsi dénaturé, serait bientôt en proie à la violence contre laquelle il fut institué (1).

Les citoyens étant tous égaux par le contrat social, ce que tous doivent faire, tous peuvent le prescrire, au lieu que nul n'a droit d'exiger (2) qu'un autre fasse ce qu'il ne fait pas lui-même. Or, c'est proprement ce droit, indispensable pour faire

mêmes leurs lois ; or les conditions de la vie dans les grands Etats modernes, étant donné surtout qu'il n'y a plus d'esclaves, rendent une telle institution irréalisable : la liberté n'est donc aujourd'hui possible que dans de très petites cités, très pauvres, de mœurs frugales et simples, qui se défendraient contre l'étranger en formant des confédérations.

(1) Ces idées ont été déjà exposées plus haut, III, I et II.

(2) En tant que membre du souverain, qui ne peut édicter que des lois *générales*.

vivre et mouvoir le corps politique, que le souverain donne au prince en instituant le gouvernement.

Plusieurs [1] ont prétendu que l'acte de cet établissement était un contrat entre le peuple et les chefs qu'il se donne, contrat par lequel on stipulait entre les deux parties des conditions sous lesquelles l'une s'obligeait à commander et l'autre à obéir. On conviendra, je m'assure, que voilà une étrange manière de contracter. Mais voyons si cette opinion est soutenable.

Premièrement, l'autorité suprême ne peut pas plus se modifier que s'aliéner; la limiter, c'est la détruire. Il est absurde et contradictoire que le souverain se donne un supérieur: s'obliger d'obéir à un maître, c'est se remettre en pleine liberté [2].

De plus, il est évident que ce contrat du peuple avec telles ou telles personnes serait un acte particulier; d'où il suit que ce contrat ne saurait être une loi ni un acte de souveraineté, et que par conséquent il serait illégitime [3].

On voit encore que les parties contractantes seraient entre elles sous la seule loi de nature et sans aucun garant de leurs engagements réciproques, ce qui répugne de toutes manières à l'état civil: celui qui a la force en main étant toujours le maître de l'exécution, autant vaudrait donner le nom de contrat

(1) Notamment Althusius, Hobbes, Locke, Jurieu, etc.

(2) Car c'est dénoncer le pacte social. Par ce pacte, on accepte d'obéir absolument à la volonté générale : on ne peut donc accepter en même temps d'obéir à un maître particulier. Ce serait renoncer aux droits et devoirs de la société et reprendre sa liberté *naturelle*.

(3) Voir II, IV et VI.

à l'acte d'un homme qui dirait à un autre : « Je vous donne tout mon bien, à la condition que vous m'en rendrez ce qu'il vous plaira. » [1]

Il n'y a qu'un contrat dans l'État, c'est celui de l'association [2], celui-là seul en exclut un autre. On ne saurait imaginer aucun contrat public qui ne fût une violation du premier.

CHAPITRE XVII

DE L'INSTITUTION DU GOUVERNEMENT

Sous quelle idée faut-il donc concevoir l'acte par lequel le gouvernement est institué ? Je remarquerai d'abord que cet acte est complexe ou composé de deux autres, savoir : l'établissement de la loi et l'exécution de la loi.

Par le premier, le souverain statue qu'il y aura un corps de gouvernement établi sous telle ou telle forme ; et il est clair que cet acte est une loi.

Par le second, le peuple nomme les chefs qui seront chargés du gouvernement établi. Or cette nomination, étant un acte particulier, n'est pas une seconde loi, mais seulement une suite de la première et une fonction du gouvernement.

La difficulté est d'entendre comment on peut avoir un acte de gouvernement avant que le gouver-

(1) Cf. I, IV.

(2) C'est-à-dire, le contrat que forment entre eux tous les membres de l'association ou du corps politique.

nement existe, et comment le peuple, qui n'est que souverain ou sujet, peut devenir prince ou magistrat dans certaines circonstances [1].

C'est encore ici que se découvre une de ces étonnantes propriétés du corps politique, par lesquelles il concilie des opérations contradictoires en apparence ; car celle-ci se fait par une conversion subite de la souveraineté en démocratie, en sorte que, sans aucun changement sensible, et seulement par une nouvelle relation de tous à tous, les citoyens, devenus magistrats, passent des actes généraux aux actes particuliers, et de la loi à l'exécution [2].

(1) Les difficultés inextricables dans lesquelles s'engage ici Rousseau sont en somme purement verbales et consistent à mettre d'accord les *définitions* qu'il a données de la puissance législative et du pouvoir exécutif avec l'organisation hypothétique d'un gouvernement. Comment est-il possible de fonder un gouvernement sans enlever aux mots, pour un instant, la signification que leur a donnée Rousseau ?

(2) Rousseau reprend ici une théorie subtile déjà exposée par Hobbes (*de Cive*, ch. VII). Pour la comprendre, il faut se reporter aux définitions. — Choisir la forme d'un gouvernement, c'est l'affaire du souverain et l'objet d'une loi générale ; désigner les membres de ce gouvernement, c'est au contraire l'objet d'un décret particulier, qui ne peut, comme tel, émaner que du pouvoir exécutif. Or, dans la démocratie parfaite seule, les citoyens sont à la fois, ou plutôt tour à tour, investis de la puissance legislative et du pouvoir exécutif. Un peuple ne pourra donc choisir lui-même ses chefs que s'il se constitue d'abord en démocratie. De sorte que l'institution de tout gouvernement comprend nécessairement les phases suivantes : 1° le souverain décide par une loi de se constituer en démocratie ; 2° cette loi confère aux membres du souverain le pouvoir exécutif et en fait des magistrats ; 3° ceux-ci peuvent alors élire leurs chefs. — On verra, quelques lignes plus loin, que cette théorie compliquée mène à des difficultés insolubles.

Ce changement de relation n'est point une subtilité de spéculation sans exemple dans la pratique : il a lieu tous les jours dans le parlement d'Angleterre (¹), où la chambre basse, en certaines occasions, se forme en grand comité, pour mieux discuter les affaires, et devient ainsi simple commission, de cour souveraine qu'elle était l'instant précédent ; en telle sorte qu'elle se fait ensuite rapport à elle-même, comme chambre des communes, de ce qu'elle vient de régler en grand comité, et délibère de nouveau sous un titre de ce qu'elle a déjà résolu sous un autre.

Tel est l'avantage propre au gouvernement démocratique, de pouvoir être établi dans le fait par un simple acte de la volonté générale. Après quoi, ce gouvernement provisionnel reste en possession, si telle est la forme adoptée, ou établit au nom du souverain, le gouvernement prescrit par la loi ; et tout se trouve ainsi dans la règle (²). Il

(¹) Cette procédure est encore aujourd'hui suivie par la Chambre des Communes d'Angleterre.

(²) Cette espèce de prestidigitation politique me paraît se heurter à une difficulté insoluble, que Rousseau ne semble pas apercevoir. Quoi qu'il en dise, il est impossible, d'après ses principes, qu'un peuple puisse jamais *légitimement* se constituer en aristocratie ou en monarchie. En effet, on vient de voir que le peuple doit tout d'abord se constituer en démocratie pour se donner à lui-même le pouvoir exécutif de nommer ses chefs. Mais le pouvoir exécutif ne peut qu'appliquer la loi votée par le pouvoir législatif. Or, celui-ci ayant voté l'institution d'une *démocratie*, le peuple ne peut nommer un roi ou un sénat sans violer la loi de laquelle il tire son pouvoir exécutif. Si on suppose que le souverain révoque alors sa précédente volonté et, par une loi nouvelle, vote la *monarchie* par

n'est pas possible d'instituer le gouvernement d'aucune autre manière légitime, et sans renoncer aux principes ci-devant établis.

CHAPITRE XVIII

MOYENS DE PRÉVENIR LES USURPATIONS DU GOUVERNEMENT

De ces éclaircissements il résulte, en confirmation du chapitre XVI, que l'acte qui institue le gouvernement n'est point un contrat, mais une loi ; que les dépositaires de la puissance exécutive ne sont point les maîtres du peuple, mais ses officiers ; qu'il peut les établir et les destituer quand il lui plaît ; qu'il n'est point question pour eux de contracter, mais d'obéir ; et qu'en se chargeant des fonctions que l'État leur impose, ils ne font que remplir leur devoir de citoyens, sans avoir en aucune sorte le droit de disputer sur les conditions.

Quand donc il arrive que le peuple institue un gouvernement héréditaire, soit monarchique dans une famille, soit aristocratique dans un ordre de

exemple, du même coup les citoyens se trouvent privés du pouvoir exécutif et ils n'ont plus le droit de nommer leur roi. En somme, si le peuple *veut* un roi, il lui faut d'abord se constituer en démocratie, et, dès lors, il *n'a plus le droit de vouloir* nommer un roi. Il me paraît impossible de sortir logiquement de cette impasse, et, d'après les principes de Rousseau, le gouvernement démocratique pur, qui pourtant « ne convient pas à des hommes » (III, IV), peut seul être *légitimement* institué.

citoyens, ce n'est point un engagement qu'il prend : c'est une forme provisionnelle [1] qu'il donne à l'administration, jusqu'à ce qu'il lui plaise d'en ordonner autrement.

Il est vrai que ces changements sont toujours dangereux, et qu'il ne faut jamais toucher au gouvernement établi que lorsqu'il devient incompatible avec le bien public ; mais cette circonspection est une maxime de politique, et non pas une règle de droit ; et l'État n'est pas plus tenu de laisser l'autorité civile à ses chefs que l'autorité militaire à ses généraux.

Il est vrai encore qu'on ne saurait, en pareil cas, observer avec trop de soin toutes les formalités requises pour distinguer un acte régulier et légitime d'un tumulte séditieux, et la volonté de tout un peuple des clameurs d'une faction. C'est ici surtout qu'il ne faut donner au cas odieux [2] que ce qu'on ne peut lui refuser dans toute la rigueur du droit ; et c'est aussi de cette obligation que le prince tire un grand avantage pour conserver sa puissance malgré le peuple, sans qu'on puisse dire qu'il l'ait usurpée ; car, en paraissant n'user que de ses droits, il lui est fort aisé de les étendre, et d'empêcher, sous le prétexte du repos public, les assemblées destinées à rétablir le bon ordre ; de sorte qu'il se prévaut d'un

(1) C'est-à dire provisoire.

(2) Vieille expression juridique tombée en désuétude. C'est un cas dans lequel l'exercice du droit revendiqué apparaît comme dangereux ; on invoque alors la maxime du droit romain : « odia restringenda, favores ampliandi »; c'est-à-dire qu'il faut restreindre autant que possible les droits nuisibles et donner au contraire toute la latitude possible aux droits avantageux.

silence qu'il empêche de rompre, ou des irrégularités qu'il fait commettre, pour supposer en sa faveur l'aveu de ceux que la crainte fait taire, et pour punir ceux qui osent parler. C'est ainsi que les décemvirs, ayant d'abord été élus pour un an, puis continués pour une autre année, tentèrent de retenir à perpétuité leur pouvoir en ne permettant plus aux comices de s'assembler ; et c'est par ce facile moyen que tous les gouvernements du monde, une fois revêtus de la force publique, usurpent tôt ou tard l'autorité souveraine.

Les assemblées périodiques dont j'ai parlé ci-devant [1] sont propres à prévenir ou différer ce malheur, surtout quand elles n'ont pas besoin de convocation formelle ; car alors le prince ne saurait les empêcher sans se déclarer ouvertement infracteur des lois et ennemi de l'État.

L'ouverture de ces assemblées, qui n'ont pour objet que le maintien du traité social, doit toujours se faire par deux propositions qu'on ne puisse jamais supprimer et qui passent séparément par les suffrages.

La première : « S'il plaît au souverain de conserver la présente forme de gouvernement. »

La seconde : « S'il plaît au peuple d'en laisser l'administration à ceux qui en sont actuellement chargés. »

Je suppose ici ce que je crois avoir démontré, savoir, qu'il n'y a dans l'État aucune loi fondamentale qui ne se puisse révoquer, non pas même le pacte social [2] ; car si tous les citoyens s'assemblaient

[1] III, XIII.
[2] I, VII.

pour rompre ce pacte d'un commun accord, on ne peut douter qu'il ne fût très légitimement rompu. Grotius pense même que chacun peut renoncer à l'État dont il est membre et reprendre sa liberté naturelle et ses biens, en sortant du pays (*a*). Or, il serait absurde que tous les citoyens réunis ne pussent pas ce que peut séparément chacun d'eux.

(*a*) Bien entendu qu'on ne quitte point pour éluder son devoir et se dispenser de servir sa patrie au moment qu'elle a besoin de nous. La fuite alors serait criminelle et punissable; ce ne serait plus retraite, mais désertion. (*Note de Rousseau*).

LIVRE QUATRIÈME

CHAPITRE I[er]

QUE LA VOLONTÉ GÉNÉRALE EST INDESTRUCTIBLE

Tant que plusieurs hommes réunis se considèrent comme un seul corps, ils n'ont qu'une seule volonté, qui se rapporte à la commune conservation et au bien-être général. Alors tous les ressorts de l'État sont vigoureux et simples, ses maximes sont claires et lumineuses ; il n'a point d'intérêts embrouillés, contradictoires ; le bien commun se montre partout avec évidence, et ne demande que du bon sens pour être aperçu. La paix, l'union, l'égalité sont ennemies des subtilités politiques. Les hommes droits et simples sont difficiles à tromper à cause de leur simplicité ; les leurres, les prétextes raffinés ne leur en imposent point : ils ne sont pas même assez fins pour être dupes. Quand on voit chez le plus heureux peuple du monde des troupes de paysans régler les affaires de l'État sous un chêne (1), et se conduire toujours sagement, peut-on s'empêcher de mépriser les raffi-

(1) En Suisse, ce genre d'assemblées du peuple s'est conservé jusqu'à aujourd'hui dans quelques cantons.

nements des autres nations, qui se rendent illustres et misérables avec tant d'art et de mystère ?

Un État ainsi gouverné a besoin de très peu de lois ; et à mesure qu'il devient nécessaire d'en promulguer de nouvelles, cette nécessité se voit universellement. Le premier qui les propose ne fait que dire ce que tous ont déjà senti, et il n'est question ni de brigues ni d'éloquence pour faire passer en loi ce que chacun a déjà résolu de faire, sitôt qu'il sera sûr que les autres le feront comme lui.

Ce qui trompe les raisonneurs, c'est que, ne voyant que des États mal constitués dès leur origine, ils sont frappés de l'impossibilité d'y maintenir une semblable police. Ils rient d'imaginer toutes les sottises qu'un fourbe adroit, un parleur insinuant, pourrait persuader au peuple de Paris ou de Londres. Ils ne savent pas que Cromwell eût été mis aux sonnettes par le peuple de Berne, et le duc de Beaufort à la discipline par les Genevois (1).

Mais quand le nœud social commence à se relâcher et l'État à s'affaiblir, quand les intérêts particuliers commencent à se faire sentir et les petites sociétés à influer sur la grande, l'intérêt commun s'altère et trouve des opposants ; l'unanimité ne règne plus dans les voix ; la volonté générale n'est plus la volonté de tous (2) ; il s'élève des contradictions, des débats, et le meilleur avis ne passe point sans disputes.

(1) Les sonnettes et la discipline étaient des modes de châtiment locaux, appliqués aux perturbateurs de l'ordre public.

(2) Voir II, III.

Enfin, quand l'État, près de sa ruine, ne subsiste plus que par une forme illusoire et vaine, que le lien social est rompu dans tous les cœurs, que le plus vil intérêt se pare effrontément du nom sacré du bien public, alors la volonté générale devient muette ; tous, guidés par des motifs secrets, n'opinent pas plus comme citoyens que si l'État n'eût jamais existé ; et l'on fait passer faussement sous le nom de lois des décrets iniques qui n'ont pour but que l'intérêt particulier.

S'ensuit-il de là que la volonté générale soit anéantie ou corrompue ? Non : elle est toujours constante, inaltérable et pure ; mais elle est subordonnée à d'autres qui l'emportent sur elle ([1]). Chacun, détachant son intérêt de l'intérêt commun, voit bien qu'il ne peut l'en séparer tout à fait ; mais sa part du mal public ne lui paraît rien auprès du bien exclusif qu'il prétend s'approprier. Ce bien particulier excepté, il veut le bien général pour son propre intérêt tout aussi fortement qu'un autre. Même en vendant son suffrage à prix d'argent, il n'éteint pas en lui la volonté générale ; il l'élude. La faute qu'il commet est de changer l'état de la question et de répondre autre chose que ce qu'on lui demande ; en sorte qu'au lieu de dire, par son suffrage, *il est avan-*

([1]) Même quand tous les appétits particuliers sont déchaînés, la volonté générale reste « constante, inaltérable et pure », — non pas seulement d'une façon abstraite et absolue, en ce sens que l'intérêt général subsiste lorsqu'il est méconnu, — mais elle garde même sa réalité psychologique : elle subsiste dans les âmes de tous, mais, au lieu de dominer, elle est subordonnée aux intérêts particuliers. De là tout le mal. — Voir II, III, et Introd., I, § 4.

tageux à l'État, il dit, *il est avantageux à tel homme ou à tel parti que tel ou tel avis passe*. Ainsi, la loi de l'ordre public dans les assemblées [1] n'est pas tant d'y maintenir la volonté générale que de faire qu'elle soit toujours interrogée et qu'elle réponde toujours.

J'aurais ici bien des réflexions à faire sur le simple droit de voter dans tout acte de souveraineté, droit que rien ne peut ôter aux citoyens, et sur celui d'opiner, de proposer, de diviser, de discuter, que le gouvernement a toujours grand soin de ne laisser qu'à ses membres ; mais cette importante matière demanderait un traité à part, et je ne puis tout dire dans celui-ci.

CHAPITRE II

DES SUFFRAGES

On voit, par le chapitre précédent, que la manière dont se traitent les affaires générales peut donner un indice assez sûr de l'état actuel des mœurs et de la

[1] Expression fort obscure. S'agit-il d'une loi positive réglant la manière dont l'ordre doit être maintenu dans les assemblées et dont le peuple y doit être consulté ? Mais comment une telle loi pourrait-elle obliger la volonté générale à « répondre » et à se manifester ? D'ailleurs il n'en a pas été question jusqu'ici et Rousseau a dit expressément que toute l'autorité des magistrats est alors suspendue (III, XIV). C'est cependant l'explication que confirme le petit paragraphe suivant.

santé du corps politique. Plus le concert règne dans les assemblées, c'est-à-dire plus les avis approchent de l'unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante ; mais les longs débats, les dissensions, le tumulte, annoncent l'ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l'État [1].

Ceci paraît moins évident, quand deux ou plusieurs ordres entrent dans sa constitution, comme à Rome les patriciens et les plébéiens, dont les querelles troublèrent souvent les comices, même dans les plus beaux temps de la république ; mais cette exception est plus apparente que réelle ; car alors, par le vice inhérent au corps politique, on a, pour ainsi dire, deux États en un ; ce qui n'est pas vrai des deux ensembles est vrai de chacun séparément. Et en effet, dans les temps même les plus orageux, les plébiscites du peuple, quand le sénat ne s'en mêlait pas, passaient toujours tranquillement et à la grande pluralité des suffrages ; les citoyens n'ayant qu'un intérêt, le peuple n'avait qu'une volonté.

A l'autre extrémité du cercle, l'unanimité revient : c'est quand les citoyens, tombés dans la servitude, n'ont plus ni liberté ni volonté. Alors la crainte et la flatterie changent en acclamations les suffrages ; on ne délibère plus, on adore ou l'on maudit. Telle était la vile manière d'opiner du sénat sous les empereurs. Quelquefois cela se faisait avec des précautions ridicules. Tacite observe [2] que, sous Othon, les sénateurs, accablant Vitellius d'exécra-

[1] Rousseau ne semble pas avoir prévu, et encore moins avoir admis, que la vie normale d'un peuple prospère fût compatible avec l'antagonisme de plusieurs partis.

[2] Tacite, *Hist.*, I, 85.

tions, affectaient de faire en même temps un bruit épouvantable, afin que, si par hasard il devenait le maître, il ne pût savoir ce que chacun d'eux avait dit.

De ces diverses considérations naissent les maximes sur lesquelles on doit régler la manière de compter les voix et de comparer les avis, selon que la volonté générale est plus ou moins facile à connaître, et l'État plus ou moins déclinant.

Il n'y a qu'une seule loi qui, par sa nature, exige un consentement unanime : c'est le pacte social ; car l'association civile est l'acte du monde le plus volontaire ; tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu. Décider que le fils d'un esclave naît esclave, c'est décider qu'il ne naît pas homme.

Si donc, lors du pacte social, il s'y trouve des opposants, leur opposition n'invalide pas le contrat, elle empêche seulement qu'ils n'y soient compris ; ce sont des étrangers parmi les citoyens [1]. Quand l'État est institué, le consentement est dans la résidence ; habiter le territoire, c'est se soumettre à la souveraineté (*a*).

(1) On trouve, dans les fragments qui accompagnent le *Projet de Constitution pour la Corse*, ce curieux passage : « Corses, faites silence : je vais parler au nom de tous... Que ceux qui ne consentiront pas *s'éloignent*, et que ceux qui consentent lèvent la main. » Suit alors la formule de serment du pacte social (p. 116).

(*a*) Ceci doit toujours s'entendre d'un État libre ; car d'ailleurs la famille, les biens, le défaut d'asile, la nécessité, la violence, peuvent retenir un habitant dans le pays malgré lui ; et alors son séjour seul ne suppose plus son consentement au contrat ou à la violation du contrat. (*Note de Rousseau*). — L'émigration est donc un droit.

Hors ce contrat primitif, la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres ; c'est une suite du contrat même ([1]). Mais on demande comment un homme peut être libre et forcé de se conformer à des volontés qui ne sont pas les siennes. Comment les opposants sont-ils libres et soumis à des lois auxquelles ils n'ont pas consenti ?

Je réponds que la question est mal posée. Le citoyen consent à toutes les lois, même à celles qu'on passe malgré lui, et même à celles qui le punissent quand il ose en violer quelqu'une. La volonté constante de tous les membres de l'État est la volonté générale ; c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres (*a*). Quand on propose une loi dans l'assemblée du peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme

([1]) La volonté générale se trouve donc en fait la volonté de la majorité : Rousseau va justifier cette autorité donnée à la majorité. Il y voit une conséquence évidente du pacte social. En effet, par ce contrat, qui exige l'unanimité, les citoyens se sont tous reconnu un droit égal à exprimer la volonté générale ; chaque membre est « partie indivisible du tout ». Dès lors, il suffit de compter les voix. L'obligation de se soumettre à la loi de la majorité fait implicitement partie de l'engagement pris par chacun, lors du pacte social.

(*a*) A Gênes, on lit au devant des prisons et sur les fers des galériens ce mot *Libertas*. Cette application de la devise est belle et juste. En effet, il n'y a que les malfaiteurs de tous états qui empêchent le citoyen d'être libre. Dans un pays où tous ces gens-là seraient aux galères, on jouirait de la plus parfaite liberté (*Note de Rousseau*).

ou non à la volonté générale, qui est la leur ([1]); chacun, en donnant son suffrage, dit son avis là-dessus, et du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale. Quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas. Si mon avis particulier l'eût emporté, j'aurais fait autre chose que ce que j'avais voulu; c'est alors que je n'aurais pas été libre ([2]).

Ceci suppose, il est vrai, que tous les caractères de la volonté générale sont encore dans la pluralité ([3]); quand ils cessent d'y être, quelque parti qu'on prenne, il n'y a plus de liberté.

En montrant ci-devant ([4]) comme on substituait des volontés particulières à la volonté générale dans les délibérations publiques, j'ai suffisamment indiqué les moyens praticables de prévenir cet abus; j'en parlerai encore ci-après ([5]). A l'égard du nombre

([1]) Se reporter aux premiers chapitres du Liv. II, où la volonté générale est définie et analysée, surtout chap. III et IV.

([2]) Car je voulais (par définition) faire ce qui me semblait conforme à l'intérêt général. Or le peuple consulté a émis un avis différent. C'est donc que je me trompais, car la volonté générale est infaillible (II, III). Je n'aurais donc pas eu la liberté *morale*, puisque mon intelligence était aveuglée par des préjugés et dirigeait mal ma conduite.

([3]) C'est-à-dire que la majorité des citoyens ne se laisse guider que par le souci de l'intérêt général. Si des partis ou des brigues faussent l'expression spontanée de la volonté générale, les conditions nécessaires au maintien de la liberté n'existent plus.

([4]) Notamment, II, III.

([5]) IV, III et IV.

proportionnel des suffrages pour déclarer cette volonté, j'ai aussi donné des principes sur lesquels on peut le déterminer. La différence d'une seule voix rompt l'égalité ; un seul opposant rompt l'unanimité; mais, entre l'unanimité et l'égalité, il y a plusieurs partages inégaux, à chacun desquels on peut fixer ce nombre selon l'état et les besoins du corps politique ([1]).

Deux maximes générales peuvent servir à régler ces rapports : l'une, que plus les délibérations sont importantes et graves, plus l'avis qui l'emporte doit approcher de l'unanimité ; l'autre, que plus l'affaire agitée exige de célérité, plus on doit resserrer la différence prescrite dans le partage des avis : dans les délibérations qu'il faut terminer sur-le-champ, l'excédent d'une seule voix doit suffire. La première de ces maximes paraît plus convenable aux lois, et la seconde aux affaires ([2]). Quoi qu'il en soit, c'est sur leur combinaison que s'établissent les meilleurs rapports qu'on peut donner à la pluralité pour prononcer.

([1]) Dans un État idéalement parfait, on pourrait exiger pour toute décision l'unanimité. A mesure que l'on s'éloignera de cet idéal, il faudra diminuer la majorité nécessaire et se contenter des 4/5, ou des 3/4, ou des 2/3, ou même de 1/2 + 1, à l'extrême rigueur.

([2]) Ceci ne peut s'appliquer qu'à la démocratie pure, dans laquelle le peuple est consulté non seulement comme législateur, mais comme magistrat.

CHAPITRE III

DES ÉLECTIONS

A l'égard des élections du prince et des magistrats, qui sont, comme je l'ai dit (1), des actes complexes, il y a deux voies pour y procéder, savoir, le choix et le sort. L'une et l'autre ont été employées en diverses républiques, et l'on voit encore actuellement un mélange très compliqué des deux dans l'élection du doge de Venise (2).

« Le suffrage par le sort, dit Montesquieu (3), est de la nature de la démocratie. » J'en conviens, mais comment cela ? « Le sort, continue-t-il, est une façon d'élire qui n'afflige personne ; il laisse à chaque citoyen une espérance raisonnable de servir la patrie. » Ce ne sont pas là des raisons.

Si l'on fait attention que l'élection des chefs est une fonction du gouvernement, et non de la souveraineté, on verra pourquoi la voie du sort est plus dans la nature de la démocratie, où l'administration

(1) III, XVII.

(2) A partir du XIIIe siècle jusqu'à la fin de la république, les élections des doges se firent, à peu près constamment, de la manière suivante : 1° le Grand Conseil *élisait* 30 citoyens ; 2° ces 30 en *élisaient* 9 ; 3° ces 9 en *élisaient* 40 ; 4° parmi ces 40, 12 étaient *tirés au sort* ; 5° ces 12 en *élisaient* 25 ; 6° le *sort* ramenait ces 25 à 9 ; 7° ces 9 en *élisaient* encore 25 ; 8° le *sort* ramenait ces 25 à 11 ; 9° ces 11 en *élisaient* 41 ; 10° ces 41 procédaient à l'*élection* du doge.

(3) *Espr. des L.*, II, II.

est d'autant meilleure que les actes en sont moins multipliés [1].

Dans toute véritable démocratie, la magistrature n'est pas un avantage, mais une charge onéreuse qu'on ne peut justement imposer à un particulier plutôt qu'à un autre. La loi seule peut imposer cette charge à celui sur qui le sort tombera : car alors, la condition étant égale pour tous et le choix ne dépendant d'aucune volonté humaine, il n'y a point d'application particulière qui altère l'universalité de la loi.

Dans l'aristocratie, le prince choisit le prince, le gouvernement se conserve par lui-même, et c'est là que les suffrages sont bien placés [2].

L'exemple de l'élection du doge de Venise confirme cette distinction, loin de la détruire ; cette forme mêlée [3] convient dans un gouvernement mixte. Car c'est une erreur de prendre le gouvernement de Venise pour une véritable aristocratie. Si le peuple n'y a nulle part au gouvernement, la noblesse

[1] Le tirage au sort des magistrats réduit en effet au minimum l'intervention du peuple dans l'administration, intervention qui ne peut être fréquente sans inconvénients, car le peuple a bien plus de difficultés à prendre les décisions particulières qui constituent les actes d'administration qu'à édicter des lois générales. Voir II, VI et III, XVII.

[2] L'élection des chefs étant un acte d'administration et non de souveraineté, comme Rousseau vient encore une fois de le répéter, les magistrats, déjà investis du pouvoir exécutif par le souverain, y peuvent seuls procéder. C'est donc toujours un corps de magistrats, ou prince, qui désignera les magistrats suprêmes, ou prince. A ce régime convient donc l'élection. Voir III, V.

[3] Comme on l'a vu à la page précédente, l'élection y est associée au tirage au sort.

y est peuple elle-même. Une multitude de pauvres Barnabotes ([1]) n'approcha jamais d'aucune magistrature, et n'a de sa noblesse que le vain titre d'excellence et le droit d'assister au grand Conseil. Ce grand Conseil étant aussi nombreux que notre Conseil général à Genève ([2]), ses illustres membres n'ont pas plus de privilèges que nos simples citoyens. Il est certain qu'ôtant l'extrême disparité des deux républiques, la bourgeoisie de Genève représente exactement le patriciat vénitien ; nos natifs et habitants représentent les citadins et le peuple de Venise ; nos paysans représentent les sujets de terre ferme ; enfin, de quelque manière que l'on considère cette république, abstraction faite de sa grandeur, son gouvernement n'est pas plus aristocratique que le nôtre. Toute la différence est que, n'ayant aucun chef à vie, nous n'avons pas le même besoin du sort.

Les élections par le sort auraient peu d'inconvénients dans une véritable démocratie, où, tout étant égal aussi bien par les mœurs et par les talents que par les maximes et par la fortune, le choix deviendrait presque indifférent. Mais j'ai déjà dit qu'il n'y avait point de véritable démocratie.

Quand le choix et le sort se trouvent mêlés, le premier doit remplir les places qui demandent des talents propres, telles que les emplois militaires ;

([1]) Je n'ai pu trouver l'explication précise de ce terme. Voltaire reproche à Rousseau (*Idées républicaines*, XXXV, éd. Garnier, t. 24, p. 421) d'avoir appliqué aux nobles Vénitiens « le terme méprisant de barnabotes », mais il ne l'explique pas davantage.

([2]) Le conseil général de Genève, qui comprenait tous les citoyens et bourgeois, n'a jamais, au XVIIIe siècle, compté plus de 1600 membres.

l'autre convient à celles où suffisent le bon sens, la justice, l'intégrité, telles que les charges de judicature, parce que, dans un État bien constitué, ces qualités sont communes à tous les citoyens [1].

Le sort ni les suffrages n'ont aucun lieu dans le gouvernement monarchique. Le monarque étant de droit seul prince et magistrat unique, le choix de ses lieutenants n'appartient qu'à lui. Quand l'abbé de Saint-Pierre proposait de multiplier les conseils du roi de France, et d'en élire les membres par scrutin [2], il ne voyait pas qu'il proposait de changer la forme du gouvernement.

Il me resterait à parler de la manière de donner et de recueillir les voix dans l'assemblée du peuple ; mais peut-être l'historique de la police [3] romaine à cet égard expliquera-t-il plus sensiblement toutes les maximes que je pourrais établir. Il n'est pas indigne d'un lecteur judicieux de voir un peu en détail comment se traitaient les affaires publiques et particulières dans un conseil de deux cent mille hommes.

(1) Non parce que les hommes de bon sens jouissent seuls du droit de citoyen, mais au contraire parce que, dans un État bien constitué, « tout étant égal aussi bien par les mœurs » que par les talents, tous les citoyens se trouvent posséder « le bon sens, la justice, l'intégrité ». Rousseau attribue à l'organisation sociale le pouvoir de faire naître les vertus individuelles.

(2) C'est l'objet principal du *Discours sur la Polysynodie*, publié en 1728, qui fit exclure l'abbé de Saint-Pierre de l'Académie française.

(3) Ce mot signifie ici : organisation civile.

CHAPITRE IV

DES COMICES ROMAINS

Nous n'avons nuls monuments bien assurés des premiers temps de Rome ; il y a même grande apparence que la plupart des choses qu'on en débite sont des fables (*a*); et, en général, la partie la plus instructive des annales des peuples, qui est l'histoire de leur établissement, est celle qui nous manque le plus. L'expérience nous apprend tous les jours de quelles causes naissent les révolutions des empires; mais, comme il ne se forme plus de peuples, nous n'avons guère que des conjectures pour expliquer comment ils se sont formés.

Les usages qu'on trouve établis attestent au moins qu'il y eut une origine à ces usages. Des traditions qui remontent à ces origines, celles qu'appuient les plus grandes autorités, et que de plus fortes raisons confirment, doivent passer pour les plus certaines. Voilà les maximes que j'ai tâché de suivre en recherchant comment le plus libre et le plus puissant peuple de la terre exerçait son pouvoir suprême.

(*a*) Le nom de *Rome*, qu'on prétend venir de *Romulus*, est grec et signifie *force* (*); le nom de *Numa* est grec aussi et signifie *loi*. Quelle apparence que les deux premiers rois de cette ville aient porté d'avance des noms si bien relatifs à ce qu'ils ont fait? (*Note de Rousseau*).

(*) La critique contemporaine a rejeté cette étymologie.

Après la fondation de Rome ([1]), la république, naissante, c'est-à-dire l'armée du fondateur, composée d'Albains, de Sabins et d'étrangers, fut divisée en trois classes, qui de cette division prirent le nom de *tribus*. Chacune de ces tribus fut subdivisée en dix curies, et chaque curie en décuries, à la tête desquelles on mit des chefs, appelés *curions* et *décurions*.

Outre cela, on tira de chaque tribu un corps de cent cavaliers ou chevaliers, appelé centurie; par où l'on voit que ces divisions, peu nécessaires dans un bourg, n'étaient d'abord que militaires. Mais il semble qu'un instinct de grandeur portait la petite ville de Rome à se donner d'avance une police ([2]) convenable à la capitale du monde.

De ce premier partage résulta bientôt un inconvénient : c'est que la tribu des Albains (*a*) et celle des Sabins (*b*) restant toujours au même état, tandis que celle des étrangers (*c*) ([3]) croissait sans cesse par le concours perpétuel de ceux-ci, cette dernière ne tarda pas à surpasser les deux autres. Le remède

([1]) Les historiens modernes ont modifié sur plusieurs points ces théories, classiques à l'époque de Rousseau et qui restent vraies dans leurs grandes lignes. Rousseau connaissait et comprenait très bien l'histoire romaine. Il s'inspirait des *Discours sur Tite-Live*, de Machiavel, et surtout du traité de Sigonius, *De legibus romanis* (Voir lettre à Dutens, 21 mars 1761). — Je signalerai seulement les points les plus importants où il convient de rejeter ses théories.

([2]) Même sens que ci-dessus, page 287.

(*a*) *Ramnenses*. (*Note de Rousseau*).

(*b*) *Tatienses*. (*Note de Rousseau*).

(*c*) *Luceres*. (*Note de Rousseau*).

([3]) Mommsen considère cette troisième tribu comme ayant également une origine latine.

que Servius trouva à ce dangereux abus fut de changer la division, et, à celle des races qu'il abolit, d'en substituer une autre tirée des lieux de la ville occupés par chaque tribu. Au lieu de trois tribus, il en fit quatre, chacune desquelles occupait une des collines de Rome et en portait le nom. Ainsi, remédiant à l'inégalité présente, il la prévint encore pour l'avenir, et afin que cette division ne fût pas seulement de lieux, mais d'hommes, il défendit aux habitants d'un quartier de passer dans un autre, ce qui empêcha les races de se confondre.

Il doubla aussi les trois anciennes centuries de cavalerie, et y en ajouta douze autres, mais toujours sous les anciens noms ; moyen simple et judicieux par lequel il acheva de distinguer le corps des chevaliers de celui du peuple, sans faire murmurer ce dernier.

A ces quatre tribus urbaines, Servius en ajouta quinze autres, appelées tribus rustiques, parce qu'elles étaient formées des habitants de la campagne, partagés en autant de cantons. Dans la suite, on en fit autant de nouvelles, et le peuple romain se trouva enfin divisé en trente-cinq tribus, nombre auquel elles restèrent fixées jusqu'à la fin de la république.

De cette distinction des tribus de la ville et des tribus de la campagne résulta un effet digne d'être observé, parce qu'il n'y en a point d'autre exemple, et que Rome lui dut à la fois la conservation de ses mœurs et l'accroissement de son empire. On croirait que les tribus urbaines s'arrogèrent bientôt la puissance et les honneurs, et ne tardèrent pas d'avilir les tribus rustiques : ce fut tout le contraire. On

connaît le goût des premiers Romains pour la vie champêtre. Ce goût leur venait du sage instituteur qui unit à la liberté les travaux rustiques et militaires, et relégua, pour ainsi dire, à la ville les arts, les métiers, l'intrigue, la fortune et l'esclavage.

Ainsi, tout ce que Rome avait d'illustre vivant aux champs et cultivant la terre, on s'accoutuma à ne chercher que là les soutiens de la république. Cet état, étant celui des plus dignes patriciens, fut honoré de tout le monde ; la vie simple et laborieuse des villageois fut préférée à la vie oisive et lâche des bourgeois de Rome, et tel n'eût été qu'un malheureux prolétaire à la ville qui, laboureur aux champs, devint un citoyen respecté. Ce n'est pas sans raison, disait Varron, que nos magnanimes ancêtres établirent au village la pépinière de ces robustes et vaillants hommes qui les défendaient en temps de guerre et les nourrissaient en temps de paix. Pline dit positivement que les tribus des champs étaient honorées à cause des hommes qui les composaient ; au lieu qu'on transférait par ignominie dans celles de la ville les lâches qu'on voulait avilir. Le Sabin Appius Claudius, étant venu s'établir à Rome, y fut comblé d'honneurs et inscrit dans une tribu rustique, qui prit dans la suite le nom de sa famille. Enfin, les affranchis entraient tous dans les tribus urbaines, jamais dans les rurales, et il n'y a pas, durant toute la république, un seul exemple d'aucun de ces affranchis parvenu à aucune magistrature, quoique devenu citoyen.

Cette maxime était excellente, mais elle fut poussée si loin qu'il en résulta enfin un changement, et certainement un abus dans la police.

Premièrement, les censeurs, après s'être arrogé longtemps le droit de transférer arbitrairement les citoyens d'une tribu à l'autre, permirent à la plupart de se faire inscrire dans celle qui leur plaisait; permission qui, sûrement, n'était bonne à rien et ôtait un des grands ressorts de la censure. De plus, les grands et les puissants se faisant tous inscrire dans les tribus de la campagne, et les affranchis devenus citoyens restant avec la populace dans celles de la ville; les tribus, en général, n'eurent plus de lieu ni de territoire, mais toutes se trouvèrent tellement mêlées qu'on ne pouvait plus discerner les membres de chacune que par les registres ; en sorte que l'idée du mot *tribu* passa ainsi du réel au personnel ([1]), ou plutôt devint presque une chimère.

Il arriva encore que les tribus de la ville, étant plus à portée, se trouvèrent souvent les plus fortes dans les comices et vendirent l'État à ceux qui daignaient acheter les suffrages de la canaille qui les composait.

A l'égard des curies, l'instituteur ([2]) en ayant fait dix en chaque tribu, tout le peuple romain, alors renfermé dans les murs de la ville, se trouva composé de trente curies, dont chacune avait ses temples, ses dieux, ses officiers, ses prêtres et ses fêtes, appelées *compitalia*, semblables aux *paganalia* qu'eurent dans la suite les tribus rustiques.

([1]) La composition des tribus, d'abord déterminée par le domicile réel, le fut ensuite et de plus en plus par la fortune et par le choix, c'est-à-dire par des considérations personnelles. — En fait, les attributions de l'assemblée par tribus allèrent en augmentant avec le progrès de la démocratie.

([2]) Romulus.

Au nouveau partage de Servius, ce nombre de trente ne pouvant se répartir également dans ses quatre tribus, il n'y voulut point toucher, et les curies, indépendantes des tribus, devinrent une autre division des habitants de Rome ; mais il ne fut point question de curies, ni dans les tribus rustiques, ni dans le peuple qui les composait, parce que, les tribus étant devenues un établissement purement civil et une autre police ayant été introduite pour la levée des troupes, les divisions militaires de Romulus se trouvèrent superflues. Ainsi, quoique tout citoyen fût inscrit dans une tribu, il s'en fallait de beaucoup que chacun ne le fût dans une curie [1].

Servius fit encore une troisième division, qui n'avait aucun rapport aux deux précédentes et devint, par ses effets, la plus importante de toutes. Il distribua tout le peuple romain en six classes, qu'il ne distingua ni par le lieu, ni par les hommes, mais par les biens ; en sorte que les premières classes étaient remplies par les riches, les dernières par les pauvres et les moyennes par ceux qui jouissaient d'une fortune médiocre. Ces six classes étaient subdivisées en cent quatre-vingt-treize autres corps, appelés centuries, et ces corps étaient tellement distribués que la première classe en comprenait seule plus de la moitié, et la dernière n'en formait qu'un seul. Il se trouva ainsi que la classe la moins nombreuse en hommes l'était le plus en centuries, et que la dernière classe entière n'était comptée que pour une subdivision, bien qu'elle contînt seule plus de la moitié des habitants de Rome.

(1) L'importance des assemblées par curies, d'abord prépondérante sous la royauté, alla ensuite en déclinant.

Afin que le peuple pénétrât moins les conséquences de cette dernière forme, Servius affecta de lui donner un air militaire [1] : il inséra dans la seconde classe deux centuries d'armuriers et deux d'instruments de guerre dans la quatrième ; dans chaque classe, excepté la dernière, il distingua les jeunes et les vieux, c'est-à-dire ceux qui étaient obligés de porter les armes et ceux que leur âge en exceptait par les lois ; distinction qui, plus que celle des biens, produisit la nécessité de recommencer souvent le cens ou dénombrement ; enfin, il voulut que l'assemblée se tînt au champ de Mars, et que tous ceux qui étaient en âge de servir y vinssent avec leurs armes.

La raison pour laquelle il ne suivit pas, dans la dernière classe, cette même division des jeunes et des vieux, c'est qu'on n'accordait point à la populace, dont elle était composée, l'honneur de porter les armes pour la patrie ; il fallait avoir des foyers pour obtenir le droit de les défendre ; et de ces innombrables troupes de gueux dont brillent aujourd'hui les armées des rois, il n'y en a pas un peut-être qui n'eût été chassé avec dédain d'une cohorte romaine, quand les soldats étaient les défenseurs de la liberté.

On distingua pourtant encore, dans la dernière classe, les *prolétaires* de ceux qu'on appelait *capite censi*. Les premiers, non tout à fait réduits à rien, donnaient au moins des citoyens à l'État, quelquefois

[1] Ce ne fut pas sans doute une affectation, mais une préoccupation très réelle. L'organisation militaire a en grande partie déterminé la réforme de Servius. Mais il est vrai que cette réforme a eu ensuite de très grandes conséquences politiques.

même des soldats dans les besoins pressants. Pour ceux qui n'avaient rien du tout et qu'on ne pouvait dénombrer que par leurs têtes ([1]), ils étaient regardés comme nuls, et Marius fut le premier qui daigna les enrôler.

Sans décider ici si ce troisième dénombrement était bon ou mauvais en lui-même, je crois pouvoir affirmer qu'il n'y avait que les mœurs simples des premiers Romains, leur désintéressement, leur goût pour l'agriculture, leur mépris pour le commerce et pour l'ardeur du gain, qui pussent le rendre praticable. Où est le peuple moderne chez lequel la dévorante avidité, l'esprit inquiet, l'intrigue, les déplacements continuels, les perpétuelles révolutions des fortunes, pussent laisser durer vingt ans un pareil établissement sans bouleverser tout l'État? Il faut même bien remarquer que les mœurs et la censure, plus fortes que cette institution, en corrigèrent le vice à Rome, et que tel riche se vit relégué dans la classe des pauvres pour avoir trop étalé sa richesse.

De tout ceci l'on peut comprendre aisément pourquoi il n'est presque jamais fait mention que de cinq classes, quoiqu'il y en eût réellement six. La sixième, ne fournissant ni soldats à l'armée, ni votants au champ de Mars (*a*), et n'étant presque d'aucun usage

([1]) C'est la traduction des mots « *capite censi* ».

(*a*) Je dis au *champ de Mars*, parce que c'était là que s'assemblaient les comices par centuries: dans les deux autres formes, le peuple s'assemblait au *Forum* ou ailleurs, et alors les *capite censi* avaient autant d'influence et d'autorité que les premiers citoyens. (*Note de Rousseau*) (*).

(*) Cependant les plébéiens n'avaient sans doute pas accès aux comices curiates, et on a vu que l'influence des prolétaires dans les assemblées par tribus ne s'est établie qu'à la longue.

dans la république, était rarement comptée pour quelque chose.

Telles furent les différentes divisions du peuple romain. Voyons à présent l'effet qu'elles produisaient dans les assemblées. Ces assemblées légitimement convoquées s'appelaient *comices* ; elles se tenaient ordinairement dans la place de Rome ([1]) ou au champ de Mars, et se distinguaient en comices par curies, comices par centuries et comices par tribus, selon celle de ces trois formes sur laquelle elles étaient ordonnées. Les comices par curies étaient de l'institution de Romulus ; ceux par centuries, de Servius ; ceux par tribus, des tribuns du peuple. Aucune loi ne recevait la sanction, aucun magistrat n'était élu, que dans les comices ; et comme il n'y avait aucun citoyen qui ne fût inscrit dans une curie, dans une centurie ou dans une tribu, il s'ensuit qu'aucun citoyen n'était exclu du droit du suffrage, et que le peuple romain était véritablement souverain de droit et de fait.

Pour que les comices fussent légitimement assemblés, et que ce qui s'y faisait eût force de loi, il fallait trois conditions : la première, que le corps ou le magistrat qui les convoquait fût revêtu pour cela de l'autorité nécessaire ; la seconde, que l'assemblée se fît un des jours permis par la loi ; la troisième, que les augures fussent favorables.

La raison du premier règlement n'a pas besoin d'être expliquée. Le second est une affaire de police ([2]) ; ainsi, il n'était pas permis de tenir les comices

([1]) Le *Forum*.

([2]) C'est-à-dire que cette réglementation n'avait d'autre but que d'assurer l'ordre et la régularité des assemblées.

les jours de férie et de marché, où les gens de la campagne, venant à Rome pour leurs affaires, n'avaient pas le temps de passer la journée dans la place publique. Par le troisième, le sénat tenait en bride un peuple fier et remuant, et tempérait à propos l'ardeur des tribuns séditieux ; mais ceux-ci trouvèrent plus d'un moyen de se délivrer de cette gêne.

Les lois et l'élection des chefs n'étaient pas les seuls points soumis au jugement des comices ; le peuple romain ayant usurpé les plus importantes fonctions du gouvernement [1], on peut dire que le sort de l'Europe était réglé dans ses assemblées. Cette variété d'objets donnait lieu aux diverses formes que prenaient ces assemblées, selon les matières sur lesquelles il avait à prononcer.

Pour juger de ces diverses formes, il suffit de les comparer. Romulus, en instituant les curies, avait en vue de contenir le sénat par le peuple et le peuple par le sénat, en dominant également sur tous. Il donna donc au peuple, par cette forme, toute l'autorité du nombre pour balancer celle de la puissance et des richesses qu'il laissait aux patriciens [2]. Mais, selon l'esprit de la monarchie, il laissa cependant plus d'avantage aux patriciens par l'influence de leurs clients sur la pluralité des suf-

(1) L'autorité exécutive avait en effet d'abord appartenu aux rois et à une aristocratie patricienne peu nombreuse dans laquelle se recrutait le sénat.

(2) On sait que Romulus est vraisemblablement un personnage purement légendaire. — Les assemblées par curies semblent avoir toujours eu, dans les premiers temps, un caractère aristocratique et patricien : les plébéiens en étaient très probablement exclus.

frages [1]. Cette admirable institution des patrons et des clients fut un chef-d'œuvre de politique et d'humanité, sans lequel le patriciat, si contraire à l'esprit de la république, n'eût pu subsister. Rome seule a eu l'honneur de donner au monde ce bel exemple, duquel il ne résulta jamais d'abus, et qui pourtant n'a jamais été suivi [2].

Cette même forme des curies ayant subsisté sous les rois jusqu'à Servius, et le règne du dernier Tarquin n'étant point compté pour légitime, cela fit distinguer généralement les lois royales par le nom de *leges curiatæ*.

Sous la république, les curies, toujours bornées aux quatre tribus urbaines, et ne contenant plus que la populace de Rome, ne pouvaient convenir ni au sénat, qui était à la tête des patriciens, ni aux tribuns, qui, quoique plébéiens, étaient à la tête des citoyens aisés. Elles tombèrent donc dans le discrédit, et leur avilissement fut tel que leurs trente licteurs assemblés faisaient ce que les comices par curies auraient dû faire.

La division par centuries était si favorable à l'aristocratie qu'on ne voit pas d'abord comment le sénat ne l'emportait pas toujours dans les comices qui portaient ce nom, et par lesquels étaient élus les consuls, les censeurs et les autres magistrats curules [3]. En effet, des cent quatre-vingt-treize

[1] Il semble que les voix étaient recueillies, non par tête, mais par famille, de sorte que le chef de la « gens » votait seul au nom de ses parents et de ses clients.

[2] Théorie tout à fait contestable.

[3] Les magistrats « curules », c'est-à-dire qui ont droit à la chaise curule, sont les consuls, les préteurs, les censeurs, les édiles curules et les dictateurs.

centuries qui formaient les six classes de tout le peuple romain, la première classe en comprenant quatre-vingt-dix-huit ([1]), et les voix ne se comptant que par centuries, cette seule première classe l'emportait en nombre de voix sur toutes les autres. Quand toutes ces centuries étaient d'accord, on ne continuait pas même à recueillir les suffrages; ce qu'avait décidé le plus petit nombre passait pour une décision de la multitude ; et l'on peut dire que, dans les comices par centuries, les affaires se réglaient à la pluralité des écus, bien plus qu'à celle des voix.

Mais cette extrême autorité se tempérait par deux moyens. Premièrement, les tribuns, pour l'ordinaire, et toujours un grand nombre de plébéiens étant de la classe des riches, balançaient le crédit des patriciens dans cette première classe.

Le second moyen consistait en ceci, qu'au lieu de faire d'abord voter les centuries selon leur ordre, ce qui aurait toujours fait commencer par la première, on en tirait une au sort, et celle-là (*a*) procédait seule à l'élection ([2]) ; après quoi toutes les centuries, appelées un autre jour selon leur rang, répétaient la même élection et la confirmaient ordinairement. On ôtait ainsi l'autorité de l'exemple au rang pour la donner au sort, selon le principe de la démocratie.

([1]) En y comprenant les *chevaliers*, qui étaient hors classe et formaient 18 centuries.

(*a*) Cette centurie ainsi tirée au sort s'appelait *prærogativa*, à cause qu'elle était la première à qui l'on demandait son suffrage, et c'est de là qu'est venu le mot de *prérogative*. (*Note de Rousseau*).

([2]) Cette réforme fut réalisée par Caïus Gracchus.

Il résultait de cet usage un autre avantage encore : c'est que les citoyens de la campagne avaient le temps, entre les deux élections, de s'informer du mérite du candidat provisionnellement nommé, afin de ne donner leur voix qu'avec connaissance de cause. Mais, sous prétexte de célérité, l'on vint à bout d'abolir cet usage, et les deux élections se firent le même jour.

Les comices par tribus étaient proprement le conseil du peuple romain. Ils ne se convoquaient que par les tribuns; les tribuns y étaient élus et y passaient leurs plébiscites. Non seulement le sénat n'y avait point de rang, il n'avait pas même le droit d'y assister (1); et, forcés d'obéir à des lois sur lesquelles ils n'avaient pu voter, les sénateurs à cet égard étaient moins libres que les derniers citoyens. Cette injustice était tout à fait mal entendue, et suffisait seule pour invalider les décrets d'un corps où tous ses membres n'étaient pas admis. Quand tous les patriciens eussent assisté à ces comices selon le droit qu'ils en avaient comme citoyens, devenus alors simples particuliers, ils n'eussent guère influé sur une forme de suffrages qui se recueillaient par tête, et où le moindre prolétaire pouvait autant que le prince du sénat.

On voit donc qu'outre l'ordre qui résultait de ces diverses distributions pour le recueillement des

(1) Il est probable que ce n'était là qu'un usage qui dura seulement tant que les assemblées par tribus jouèrent un rôle secondaire. Les patriciens, qui avaient longtemps dédaigné de s'y rendre à cause du caractère plébéien de ces assemblées, y assistèrent lorsque les décisions des tribus reçurent force de loi (à partir de 449).

suffrages d'un si grand peuple, ces distributions ne se réduisaient pas à des formes indifférentes en elles-mêmes, mais que chacune avait des effets relatifs aux vues qui la faisaient préférer.

Sans entrer là-dessus en de plus longs détails, il résulte des éclaircissements précédents que les comices par tribus étaient les plus favorables au gouvernement populaire, et les comices par centuries à l'aristocratie. A l'égard des comices par curies, où la seule populace de Rome formait la pluralité, comme ils n'étaient bons qu'à favoriser la tyrannie et les mauvais desseins, ils durent tomber dans le décri, les séditieux eux-mêmes s'abstenant d'un moyen qui mettait trop à découvert leurs projets. Il est certain que toute la majesté du peuple romain ne se trouvait que dans les comices par centuries, qui seuls étaient complets ; attendu que dans les comices par curies manquaient les tribus rustiques, et dans les comices par tribus le sénat et les patriciens.

Quant à la manière de recueillir les suffrages, elle était, chez les premiers Romains, aussi simple que leurs mœurs, quoique moins simple encore qu'à Sparte. Chacun donnait son suffrage à haute voix, un greffier les écrivait à mesure ; pluralité de voix dans chaque tribu déterminait le suffrage du peuple ; et ainsi des curies et des centuries. Cet usage était bon, tant que l'honnêteté régnait entre les citoyens, et que chacun avait honte de donner publiquement son suffrage à un avis injuste ou à un sujet indigne ; mais quand le peuple se corrompit et qu'on acheta les voix, il convint qu'elles se donnassent en secret pour contenir les acheteurs par

la défiance, et fournir aux fripons le moyen de n'être pas des traîtres [1].

Je sais que Cicéron blâme ce changement et lui attribue en partie la ruine de la république. Mais quoique je sente le poids que doit avoir ici l'autorité de Cicéron, je ne puis être de son avis. Je pense, au contraire, que pour n'avoir pas fait assez de changements semblables, on accéléra la perte de l'État. Comme le régime des gens sains n'est pas propre aux malades, il ne faut pas vouloir gouverner un peuple corrompu par les mêmes lois qui conviennent à un bon peuple. Rien ne prouve mieux cette maxime que la durée de la république de Venise, dont le simulacre existe encore, uniquement parce que ses lois ne conviennent qu'à de méchants hommes.

On distribua donc aux citoyens des tablettes par lesquelles chacun pouvait voter sans qu'on sût quel était son avis ; on établit aussi de nouvelles formalités pour le recueillement des tablettes, le compte des voix, la comparaison des nombres, etc. ; ce qui n'empêcha pas que la fidélité des officiers chargés de ces fonctions (*a*) ne fût souvent suspectée. On fit enfin, pour empêcher la brigue et le trafic des suffrages, des édits dont la multitude montre l'inutilité.

Vers les derniers temps, on était souvent contraint de recourir à des expédients extraordinaires pour suppléer à l'insuffisance des lois. Tantôt on supposait des prodiges ; mais ce moyen, qui pouvait

[1] Ce changement fut l'œuvre des lois *tabellaires*, 139-107 av. J.-C.

(*a*) Custodes, diribitores, rogatores suffragiorum. *(Note de Rousseau).*

en imposer au peuple, n'en imposait pas à ceux qui le gouvernaient; tantôt on convoquait brusquement une assemblée avant que les candidats eussent eu le temps de faire leurs brigues; tantôt on consumait toute une séance à parler, quand on voyait le peuple gagné prêt à prendre un mauvais parti. Mais enfin l'ambition éluda tout, et, ce qu'il y a d'incroyable, c'est qu'au milieu de tant d'abus ce peuple immense, à la faveur de ses anciens règlements, ne laissait pas d'élire les magistrats, de passer les lois, de juger les causes, d'expédier les affaires particulières et publiques, presque avec autant de facilité qu'eût pu faire le sénat lui-même.

CHAPITRE V

DU TRIBUNAT

Quand on ne peut établir une exacte proportion entre les parties constitutives de l'État, ou que des causes indestructibles en altèrent sans cesse les rapports, alors on institue une magistrature particulière qui ne fait point corps avec les autres, qui replace chaque terme dans son vrai rapport, et qui fait une liaison ou un moyen terme soit entre le prince et le peuple, soit entre le prince et le souverain, soit à la fois des deux côtés, s'il est nécessaire [1].

[1] La fonction de ce corps intermédiaire est de veiller à ce que toute la puissance du souverain soit concentrée

Ce corps, que j'appellerai *tribunat* (¹), est le conservateur des lois et du pouvoir législatif. Il sert quelquefois à protéger le souverain contre le gouvernement (²), comme faisaient à Rome les tribuns du peuple; quelquefois à soutenir le gouvernement contre le peuple (³), comme fait maintenant à Venise le conseil des Dix; et quelquefois à maintenir l'équilibre de part et d'autre, comme faisaient les éphores à Sparte.

Le tribunat n'est point une partie constitutive de la cité, et ne doit avoir aucune portion de la puissance législative ni de l'exécutive; mais c'est en cela même que la sienne est plus grande; car, ne pouvant rien faire, il peut tout empêcher. Il est plus sacré et plus révéré, comme défenseur des lois, que le prince qui les exécute et que le souverain qui les donne. C'est ce qu'on vit bien clairement à Rome, quand ces fiers patriciens, qui méprisèrent toujours le peuple entier, furent forcés de fléchir

entre les mains du prince et à ce que celui-ci la dépense tout entière dans l'intérêt de l'État. Ainsi, un nouveau terme s'intercale dans la série de rapports établis au Liv. III, ch. I (voir aussi ch. III et VII), et, si nous appelons T le tribunat. on a les deux nouvelles proportions suivantes $\frac{S}{T} = \frac{T}{G}$ et $\frac{G}{T} = \frac{T}{E}$.

(1) Le sens que Rousseau donne ici à ce mot est notablement différent de celui qu'il avait chez les Romains et plus encore de celui qu'il reçut dans les constitutions du Consulat et de l'Empire. L'institution que propose Rousseau n'a jamais été réalisée.

(2) En aidant le souverain à manifester et à faire prévaloir sa volonté.

(3) En aidant le gouvernement à se faire obéir du peuple.

devant un simple officier du peuple, qui n'avait ni auspices ni juridiction ([1]).

Le tribunat, sagement tempéré, est le plus ferme appui d'une bonne constitution; mais pour peu de force qu'il ait de trop, il renverse tout; à l'égard de la faiblesse, elle n'est pas dans sa nature, et, pourvu qu'il soit quelque chose, il n'est jamais moins qu'il ne faut.

Il dégénère en tyrannie quand il usurpe la puissance exécutive, dont il n'est que le modérateur, et qu'il veut dispenser les lois qu'il ne doit que protéger. L'énorme pouvoir des éphores, qui fut sans danger tant que Sparte conserva ses mœurs, en accéléra la corruption commencée. Le sang d'Agis, égorgé par ces tyrans, fut vengé par son successeur; le crime et le châtiment des éphores hâtèrent également la perte de la république, et, après Cléomène, Sparte ne fut plus rien ([2]). Rome périt encore par la même voie, et le pouvoir excessif des tribuns, usurpé par degrés, servit enfin, à l'aide des lois faites pour la liberté, de sauvegarde aux empereurs qui la détruisirent ([3]). Quant au conseil des Dix, à Venise, c'est un tribunal de sang, horrible également aux patriciens et au peuple, et qui, loin de protéger hautement les lois, ne sert plus, après leur avilissement,

([1]) Les tribuns du peuple romain n'avaient ni insignes, ni faisceaux, ni licteurs; on ne prenait pas les auspices pour leur élection, parce que leur magistrature était d'origine plébéienne. Ils avaient cependant certains pouvoirs judiciaires.

([2]) Voir l'histoire des révolutions de Sparte sous Agis et Cléomène, à la fin du IIIe siècle av. J.-C.

([3]) César et Auguste se firent revêtir de la puissance tribunitienne, et leurs successeurs les imitèrent.

qu'à porter dans les ténèbres des coups qu'on n'ose apercevoir.

Le tribunat s'affaiblit, comme le gouvernement, par la multiplication de ses membres. Quand les tribuns du peuple romain, d'abord au nombre de deux, puis de cinq, voulurent doubler ce nombre, le sénat les laissa faire, bien sûr de contenir les uns par les autres, ce qui ne manqua pas d'arriver.

Le meilleur moyen de prévenir les usurpations d'un si redoutable corps, moyen dont nul gouvernement ne s'est avisé jusqu'ici, serait de ne pas rendre ce corps permanent, mais de régler les intervalles durant lesquels il resterait supprimé. Ces intervalles, qui ne doivent pas être assez grands pour laisser aux abus le temps de s'affermir, peuvent être fixés par la loi, de manière qu'il soit aisé de les abréger au besoin par des commissions extraordinaires.

Ce moyen me paraît sans inconvénient, parce que, comme je l'ai dit, le tribunat, ne faisant pas partie de la constitution, peut être ôté sans qu'elle en souffre; et il me paraît efficace, parce qu'un magistrat nouvellement rétabli ne part point du pouvoir qu'avait son prédécesseur, mais de celui que la loi lui donne [1].

[1] L'exercice prolongé d'une magistrature détermine des habitudes et des traditions qui peuvent à la longue modifier tout à fait le caractère que lui avait donné d'abord la loi. Des magistratures périodiques ne seraient pas exposées à cet inconvénient.

CHAPITRE VI

DE LA DICTATURE

L'inflexibilité des lois, qui les empêche de se plier aux événements, peut, en certains cas, les rendre pernicieuses, et causer par elles la perte de l'État dans sa crise. L'ordre et la lenteur des formes demandent un espace de temps que les circonstances refusent quelquefois. Il peut se présenter mille cas auxquels le législateur n'a point pourvu, et c'est une prévoyance très nécessaire de sentir qu'on ne peut tout prévoir.

Il ne faut donc pas vouloir affermir les institutions politiques jusqu'à s'ôter le pouvoir d'en suspendre l'effet. Sparte elle-même a laissé dormir ses lois.

Mais il n'y a que les plus grands dangers qui puissent balancer celui d'altérer l'ordre public, et l'on ne doit jamais arrêter le pouvoir sacré des lois que quand il s'agit du salut de la patrie. Dans ces cas rares et manifestes, on pourvoit à la sûreté publique par un acte particulier qui en remet la charge au plus digne. Cette commission peut se donner de deux manières, selon l'espèce du danger.

Si, pour y remédier, il suffit d'augmenter l'activité du gouvernement, on le concentre dans un ou deux de ses membres : ainsi, ce n'est pas l'autorité des lois qu'on altère, mais seulement la forme de leur administration. Que si le péril est tel que

l'appareil des lois soit un obstacle à s'en garantir, alors on nomme un chef suprême, qui fasse taire toutes les lois et suspende un moment l'autorité souveraine. En pareil cas, la volonté générale n'est pas douteuse, et il est évident que la première intention du peuple est que l'État ne périsse pas. De cette manière, la suspension de l'autorité législative ne l'abolit point : le magistrat qui la fait taire ne peut la faire parler; il la domine sans pouvoir la représenter; il peut tout faire, excepté des lois (1).

Le premier moyen s'employait par le sénat romain quand il chargeait les consuls, par une formule consacrée, de pourvoir au salut de la république; le second avait lieu quand un des deux consuls nommait un dictateur (*a*), usage dont Albe avait donné l'exemple à Rome.

Dans les commencements de la république, on eut très souvent recours à la dictature, parce que l'État n'avait pas encore une assiette assez fixe pour

(1) En effet, c'est la volonté générale elle-même qui décide de suspendre l'effet de toutes ses décisions antérieures ou lois, et qui confère au dictateur une puissance exécutive qu'aucun texte de loi ne limite. Il a donc un mandat parfaitement légal. Mais il ne devient pas le représentant du souverain, car la souveraineté ne peut se déléguer et, toutes les décisions que prend le dictateur, il les prend en son propre nom, parce qu'il les juge utiles et sans s'inquiéter de savoir si elles répondent ou non à la volonté générale. Le seul objet de cette volonté générale est alors d'obéir sans réserve. — Il va sans dire qu'une telle situation ne peut être qu'exceptionnelle et brève, sous peine de détruire toute liberté.

(*a*) Cette nomination se faisait de nuit et en secret, comme si l'on avait eu honte de mettre un homme au-dessus des lois. (*Note de Rousseau*).

pouvoir se soutenir par la seule force de sa constitution. Les mœurs rendant alors superflues bien des précautions qui eussent été nécessaires dans un autre temps, on ne craignait ni qu'un dictateur abusât de son autorité, ni qu'il tentât de la garder au delà du terme. Il semblait, au contraire, qu'un si grand pouvoir fût à charge à celui qui en était revêtu, tant il se hâtait de s'en défaire, comme si c'eût été un poste trop pénible et trop périlleux de tenir la place des lois.

Aussi, n'est-ce pas le danger de l'abus, mais celui de l'avilissement, qui me fait blâmer l'usage indiscret de cette suprême magistrature dans les premiers temps ([1]). Car tandis qu'on la prodiguait à des élections, à des dédicaces, à des choses de pure formalité ([2]), il était à craindre qu'elle ne devînt moins redoutable au besoin, et qu'on ne s'accoutumât à regarder comme un vain titre celui qu'on n'employait qu'à de vaines cérémonies.

Vers la fin de la république, les Romains, devenus plus circonspects, ménagèrent la dictature avec aussi peu de raison qu'ils l'avaient prodiguée autrefois ([3]). Il était aisé de voir que leur crainte

([1]) De la république romaine.

([2]) Outre les cas de guerre ou de sédition, on nommait aussi des dictateurs pour présider à certains actes religieux ou à certaines cérémonies civiles, et ils abdiquaient aussitôt leur fonction remplie. Ils n'avaient guère que le nom de commun avec les chefs absolus à qui l'on recourait en cas de péril extrême.

([3]) Cependant Sylla et César reçurent le titre de dictateurs : mais ce furent alors de véritables « magistratures nouvelles, préparant la transition de la république à l'empire ».

était mal fondée; que la faiblesse de la capitale faisait alors sa sûreté contre les magistrats qu'elle avait dans son sein; qu'un dictateur pouvait, en certain cas, défendre la liberté publique sans jamais y pouvoir attenter; et que les fers de Rome ne seraient point forgés dans Rome même, mais dans ses armées. Le peu de résistance que firent Marius à Sylla, et Pompée à César, montra bien ce qu'on pouvait attendre de l'autorité du dedans contre la force du dehors.

Cette erreur leur fit faire de grandes fautes : telle, par exemple, fut celle de n'avoir pas nommé un dictateur dans l'affaire de Catilina; car, comme il n'était question que du dedans de la ville, et, tout au plus, de quelque province d'Italie, avec l'autorité sans bornes que les lois donnaient au dictateur, il eût facilement dissipé la conjuration, qui ne fut étouffée que par un concours d'heureux hasards que jamais la prudence humaine ne devait attendre.

Au lieu de cela, le sénat se contenta de remettre tout son pouvoir aux consuls, d'où il arriva que Cicéron, pour agir efficacement, fut contraint de passer ce pouvoir dans un point capital, et que, si les premiers transports de joie firent approuver sa conduite, ce fut avec justice que dans la suite on lui demanda compte du sang des citoyens versé contre les lois, reproche qu'on n'eût pu faire à un dictateur [1]. Mais l'éloquence du consul entraîna tout; et lui-même, quoique Romain, aimant mieux sa gloire

[1] Cicéron fut en effet accusé et plus tard exilé pour avoir fait mettre à mort illégalement les complices de Catilina : il avait obtenu leur condamnation du sénat, bien que celui-ci n'eût pas de pouvoir judiciaire.

que sa patrie, ne cherchait pas tant le moyen le plus légitime et le plus sûr de sauver l'État, que celui d'avoir tout l'honneur de cette affaire (*a*). Aussi fut-il honoré justement comme libérateur de Rome, et justement puni comme infracteur des lois. Quelque brillant qu'ait été son rappel, il est certain que ce fut une grâce.

Au reste, de quelque manière que cette importante commission([1]) soit conférée, il importe d'en fixer la durée à un terme très court, qui jamais ne puisse être prolongé : dans les crises qui la font établir, l'État est bientôt détruit ou sauvé, et, passé le besoin pressant, la dictature devient tyrannique ou vaine. A Rome, les dictateurs ne l'étant que pour six mois, la plupart abdiquèrent avant ce terme. Si le terme eût été plus long, peut-être eussent-ils été tentés de le prolonger encore, comme firent les décemvirs celui d'une année. Le dictateur n'avait que le temps de pourvoir au besoin qui l'avait fait élire ; il n'avait pas celui de songer à d'autres projets.

(*a*) C'est ce dont il ne pouvait se répondre en proposant un dictateur, n'osant se nommer lui-même, et ne pouvant s'assurer que son collègue le nommerait. (*Note de Rousseau*).

([1]) La dictature.

CHAPITRE VII

DE LA CENSURE

De même que la déclaration de la volonté générale se fait par la loi, la déclaration du jugement public se fait par la censure (1); l'opinion est l'espèce de loi dont le censeur est le ministre et qu'il ne fait qu'appliquer aux cas particuliers, à l'exemple du prince (2).

Loin donc que le tribunal censorial soit l'arbitre de l'opinion du peuple, il n'en est que le déclarateur, et, sitôt qu'il s'en écarte, ses décisions sont vaines et sans effet (3).

Il est inutile de distinguer les mœurs d'une nation des objets de son estime ; car tout cela tient au même principe et se confond nécessairement. Chez tous les peuples du monde, ce n'est point la nature, mais l'opinion, qui décide du choix de leurs

(1) Rousseau entend ici par *censure* une magistrature qui serait exclusivement chargée de veiller à la pureté des mœurs, en flétrissant les actes qui, sans être légalement punissables, blessent cependant la morale publique. — C'était en effet une des principales attributions des censeurs de Rome.

(2) Le censeur est l'interprète d'une loi « non écrite » et il ne fait que donner une expression officielle aux jugements spontanés de l'opinion publique.

(3) Si l'opinion publique n'est pas d'accord avec l'arrêt du censeur, elle brise nécessairement cet arrêt, puisqu'elle l'empêche d'avoir pour sanction l'infamie effective du coupable.

plaisirs. Redressez les opinions des hommes, et leurs mœurs s'épureront d'elles-mêmes. On aime toujours ce qui est beau ou ce qu'on trouve tel ; mais c'est sur ce jugement qu'on se trompe : c'est donc ce jugement qu'il s'agit de régler. Qui juge des mœurs, juge de l'honneur, et qui juge de l'honneur, prend sa loi de l'opinion ([1]).

Les opinions d'un peuple naissent de sa constitution ; quoique la loi ne règle pas les mœurs, c'est la législation qui les fait naître ; quand la législation s'affaiblit, les mœurs dégénèrent ; mais alors le jugement des censeurs ne fera pas ce que la force des lois n'aura pas fait.

Il suit de là que la censure peut être utile pour conserver les mœurs, jamais pour les rétablir. Établissez des censeurs durant la vigueur des lois ; sitôt qu'elles l'ont perdue, tout est désespéré : rien de légitime n'a plus de force lorsque les lois n'en ont plus.

La censure maintient les mœurs en empêchant les opinions de se corrompre, en conservant leur droiture par de sages applications, quelquefois

([1]) C'est-à-dire, quand on connaît la conduite habituelle des hommes (mœurs), on sait du même coup ce qu'ils estiment et ce qu'ils méprisent (honneur), puisque ce sont ces sentiments qui règlent en général leur conduite ; et ces sentiments eux-mêmes résultent, non de la nature des choses, mais de l'opinion, c'est-à-dire des habitudes d'esprit traditionnelles et générales, qui dépendent à leur tour de la constitution politique d'un peuple. — Les mœurs d'un peuple dépendent donc indirectement de sa législation : de bonnes lois, voilà la véritable garantie de la vertu d'un peuple. Aussi la fonction de censeur restera-t-elle toujours secondaire.

même en les fixant, lorsqu'elles sont encore incertaines. L'usage des *seconds* dans les duels, porté jusqu'à la fureur dans le royaume de France, y fut aboli par ces seuls mots d'un édit du roi : « Quant à ceux qui ont la lâcheté d'appeler des seconds... » Ce jugement, prévenant celui du public, le détermina tout d'un coup. Mais quand les mêmes édits voulurent prononcer que c'était aussi une lâcheté de se battre en duel, ce qui est très vrai mais contraire à l'opinion commune, le public se moqua de cette décision, sur laquelle son jugement était déjà porté.

J'ai dit ailleurs (*a*) que l'opinion publique n'étant point soumise à la contrainte, il n'en fallait aucun vestige dans le tribunal établi pour la représenter. On ne peut trop admirer avec quel art ce ressort, entièrement perdu chez les modernes, était mis en œuvre chez les Romains, et encore mieux chez les Lacédémoniens.

Un homme de mauvaises mœurs ayant ouvert un bon avis dans le Conseil de Sparte, les éphores, sans en tenir compte, firent proposer le même avis par un citoyen vertueux. Quel honneur pour l'un, quelle note ([1]) pour l'autre, sans avoir donné ni louange, ni blâme à aucun des deux ! Certains ivrognes de Samos ([2]) souillèrent le tribunal des

(*a*) Je ne fais qu'indiquer dans ce chapitre ce que j'ai traité plus au long dans la *Lettre à M. d'Alembert*. (*Note de Rousseau*). — Il s'agit de la *Lettre sur les spectacles* (vers le milieu).

([1]) Ce mot a ici son sens étymologique : infamie.

([2]) Ils étaient d'une autre île, que la délicatesse de notre langue défend de nommer dans cette occasion. (*Note de Rousseau*, édit. de 1782).— Rousseau a cru devoir prendre

éphores : le lendemain, par édit public, il fut permis aux Samiens d'être des vilains. Un vrai châtiment eût été moins sévère qu'une pareille impunité. Quand Sparte a prononcé sur ce qui est ou n'est pas honnête, la Grèce n'appelle pas de ses jugements.

CHAPITRE VIII

DE LA RELIGION CIVILE

Les hommes n'eurent point d'abord d'autres rois que les dieux, ni d'autre gouvernement que le théocratique (1). Ils firent le raisonnement de Caligula (2), et alors ils raisonnaient juste. Il faut une longue altération de sentiments et d'idées pour qu'on puisse se résoudre à prendre son semblable pour maître, et se flatter qu'on s'en trouvera bien.

De cela seul qu'on mettait Dieu à la tête de chaque société politique, il s'ensuivit qu'il y eut autant de dieux que de peuples. Deux peuples étrangers l'un à l'autre, et presque toujours ennemis, ne purent longtemps reconnaître un même maître : deux armées se livrant bataille ne sauraient obéir au même chef. Ainsi, des divisions nationales résulta

la singulière précaution de substituer le nom de Samos à celui de l'île de Chio, où Plutarque place le théâtre de cette anecdote (Dits notables des Lacédémoniens).

(1) Gouvernement où la puissance appartient aux prêtres.

(2) Cf. I, II, p. 111.

le polythéisme (1), et de là l'intolérance théologique et civile, qui naturellement est la même, comme il sera dit ci-après.

La fantaisie qu'eurent les Grecs de retrouver leurs dieux chez les peuples barbares vint de celle qu'ils avaient aussi de se regarder comme les souverains naturels de ces peuples. Mais c'est de nos jours une érudition bien ridicule, que celle qui roule sur l'identité des dieux de diverses nations; comme si Moloch, Saturne et Chronos pouvaient être le même Dieu; comme si le Baal des Phéniciens, le Zeus des Grecs et le Jupiter des Latins pouvaient être le même; comme s'il pouvait rester quelque chose commune à des êtres chimériques portant des noms différents (2)!

Que si l'on demandait comment dans le paganisme, où chaque État avait son culte et ses dieux, il n'y avait point de guerres de religion, je réponds

(1) Il est évident que le polythéisme résulte de causes plus nombreuses et plus profondes que celles qu'indique ici Rousseau; mais il est vrai que, chaque groupe social ayant ses dieux, ceux-ci se trouvèrent engagés dans les querelles de ces groupes, et les changements politiques entraînèrent souvent des changements religieux.

(2) Le raisonnement de Rousseau porte ici tout à fait à faux. La mythologie comparée, qui s'est fondée au XIXe siècle, a au contraire prouvé qu'un même culte se transformait nécessairement lorsque les conditions sociales des peuples se modifiaient et qu'une même divinité pouvait ainsi changer de caractère et de nom; on a cherché à retrouver dans le Panthéon des Grecs ou des Romains les anciens dieux des Aryas de l'Inde, à qui s'étaient d'ailleurs ajoutés beaucoup de divinités locales plus récentes. Pour être chimériques, les dieux n'en ont pas moins eu une histoire et subi d'innombrables transformations.

que c'était par cela même que chaque État, ayant son culte propre aussi bien que son gouvernement, ne distinguait point ses dieux de ses lois. La guerre politique était aussi théologique ; les départements des dieux étaient, pour ainsi dire, fixés par les bornes des nations. Le dieu d'un peuple n'avait aucun droit sur les autres peuples. Les dieux des païens n'étaient point des dieux jaloux ; ils partageaient entre eux l'empire du monde. Moïse même et le peuple hébreu se prêtaient quelquefois à cette idée en parlant du dieu d'Israël. Ils regardaient, il est vrai, comme nuls les dieux des Chananéens, peuples proscrits, voués à la destruction, et dont ils devaient occuper la place ; mais voyez comment ils parlaient des divinités des peuples voisins qu'il leur était défendu d'attaquer : « La possession de ce qui appartient à Chamos, votre dieu, disait Jephté aux Ammonites, ne vous est-elle pas légitimement due ? Nous possédons au même titre les terres que notre dieu vainqueur s'est acquises (*a*). » C'était là, ce me semble, une parité bien reconnue entre les droits de Chamos et ceux du dieu d'Israël.

Mais quand les juifs, soumis aux rois de Babylone, et dans la suite aux rois de Syrie, voulurent s'obstiner à ne reconnaître aucun autre dieu que le leur, ce refus, regardé comme une rébellion contre

(*a*) « Nonne ea quæ possidet Chamos, deus tuus, tibi jure debentur? » Tel est le texte de la Vulgate. Le P. de Carrières a traduit : « Ne croyez-vous pas avoir droit de posséder ce qui appartient à Chamos, votre dieu? » J'ignore la force du texte hébreu ; mais je vois que, dans la Vulgate, Jephté reconnaît positivement le droit du dieu Chamos, et que le traducteur français affaiblit cette reconnaissance par un *selon vous* qui n'est pas dans le latin. (*Note de Rousseau*).

le vainqueur, leur attira les persécutions qu'on lit dans leur histoire, et dont on ne voit aucun autre exemple avant le christianisme (*a*).

Chaque religion étant donc uniquement attachée aux lois de l'État qui la prescrivait, il n'y avait point d'autre manière de convertir un peuple que de l'asservir, ni d'autres missionnaires que les conquérants ; et l'obligation de changer de culte étant la loi des vaincus, il fallait commencer par vaincre avant d'en parler. Loin que les hommes combattissent pour les dieux, c'étaient, comme dans Homère, les dieux qui combattaient pour les hommes ; chacun demandait au sien la victoire, et la payait par de nouveaux autels. Les Romains, avant de prendre une place, sommaient ses dieux de l'abandonner ; et quand ils laissaient aux Tarentins leurs dieux irrités, c'est qu'ils regardaient alors ces dieux comme soumis aux leurs, et forcés de leur faire hommage. Ils laissaient aux vaincus leurs dieux, comme ils leurs laissaient leurs lois. Une couronne au Jupiter du Capitole était souvent le seul tribut qu'ils imposaient.

Enfin les Romains ayant étendu, avec leur empire, leur culte et leurs dieux, et ayant souvent eux-mêmes adopté ceux des vaincus, en accordant aux uns et aux autres le droit de cité, les peuples de ce vaste empire se trouvèrent insensiblement avoir des multitudes de dieux et de cultes, à peu près les mêmes partout; et voilà comment le paganisme ne fut enfin

(*a*) Il est de la dernière évidence que la guerre des Phocéens, appelée *guerre sacrée*, n'était point une guerre de religion; elle avait pour objet de punir des sacrilèges, et non de soumettre des mécréants. *(Note de Rousseau)*.

dans le monde connu qu'une seule et même religion [1].

Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume spirituel ; ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'État cessa d'être un, et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chétiens. Or, cette idée nouvelle d'un royaume de l'autre monde n'ayant pu jamais entrer dans la tête des païens, ils regardèrent toujours les chrétiens comme de vrais rebelles, qui, sous une hypocrite soumission, ne cherchaient que le moment de se rendre indépendants et maîtres, et d'usurper adroitement l'autorité qu'ils feignaient de respecter dans leur faiblesse. Telle fut la cause des persécutions.

Ce que les païens avaient craint est arrivé. Alors tout a changé de face ; les humbles chrétiens ont changé de langage, et bientôt on a vu ce prétendu royaume de l'autre monde devenir, sous un chef visible, le plus violent despotisme dans celui-ci.

Cependant, comme il y a toujours eu un prince et des lois civiles, il est résulté de cette double puissance un perpétuel conflit de juridiction, qui a rendu toute bonne politie impossible dans les États chrétiens ; et l'on n'a jamais pu venir à bout de savoir auquel du maître ou du prêtre on était obligé d'obéir.

Plusieurs peuples cependant, même dans l'Europe ou à son voisinage, ont voulu conserver ou rétablir l'ancien système [2], mais sans succès ;

[1] Mais une religion sans aucune unité.

[2] C'est-à-dire l'union intime de la religion et des institutions politiques.

l'esprit du christianisme a tout gagné. Le culte sacré est toujours resté ou redevenu indépendant du souverain, et sans liaison nécessaire avec le corps de l'État. Mahomet eut des vues très saines ; il lia bien son système politique, et tant que la forme de son gouvernement subsista sous les califes ses successeurs, ce gouvernement fut exactement un, et bon en cela. Mais les Arabes, devenus florissants, lettrés, polis, mous et lâches, furent subjugués par des barbares ; alors la division entre les deux puissances recommença ; quoiqu'elle soit moins apparente chez les mahométans que chez les chrétiens, elle y est pourtant, surtout dans la secte d'Ali ; et il y a des États, tels que la Perse, où elle ne cesse de se faire sentir.

Parmi nous, les rois d'Angleterre se sont établis chefs de l'Église ; autant en ont fait les Césars ; mais, par ce titre, ils s'en sont moins rendus les maîtres que les ministres ; ils ont moins acquis le droit de la changer que le pouvoir de la maintenir ; ils n'y sont pas législateurs, ils n'y sont que princes. Partout où le clergé fait un corps (*a*), il est maître et législateur dans sa patrie. Il y a donc deux puis-

(*a*) Il faut bien remarquer que ce ne sont pas tant des assemblées formelles, comme celles de France, qui lient le clergé en un corps, que la communion des églises. La communion et l'excommunication sont le pacte social du clergé, pacte avec lequel il sera toujours le maître des peuples et des rois. Tous les prêtres qui communiquent ensemble sont concitoyens, fussent-ils des deux bouts du monde. Cette invention est un chef-d'œuvre en politique. Il n'y avait rien de semblable parmi les prêtres païens : aussi n'ont-ils jamais fait un corps de clergé. (*Note de Rousseau*).

sances, deux souverains, en Angleterre et en Russie, tout comme ailleurs (¹).

De tous les auteurs chrétiens, le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais État ni gouvernement ne sera bien constitué (²); mais il a dû voir que l'esprit dominateur du christianisme était incompatible avec son système, et que l'intérêt du prêtre serait toujours plus fort que celui de l'État. Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique, que ce qu'il y a de juste et de vrai, qui l'a rendue odieuse (*a*).

(¹) La puissance législative est en effet, selon Rousseau, la marque et la prérogative essentielle de la souveraineté. Or, en matière religieuse, elle appartient au clergé, non au roi ni au czar.

(²) Hobbes, *De Cive*, Religio.

(*a*) Voyez, entre autres, dans une lettre de Grotius à son frère, du 11 avril 1643, ce que ce savant homme approuve et ce qu'il blâme dans le livre *de Cive*. Il est vrai que, porté à l'indulgence, il paraît pardonner à l'auteur le bien en faveur du mal; mais tout le monde n'est pas si clément. (*Note de Rousseau*). (*)

(*) Grotius goûte les conclusions « monarchistes » de Hobbes, mais non ses principes utilitaires ni sa justification théorique du pouvoir absolu du souverain (il est vrai que ce mot désigne chez lui le gouvernement, et non le peuple, comme chez Rousseau) sur les opinions morales et religieuses des citoyens. On voit au contraire que Rousseau s'accorde en grande partie sur ce point avec Hobbes, mais il trouve vraisemblablement « horrible et faux » le mépris où le philosophe anglais tient la liberté et l'égalité des individus. Rousseau veut bien d'un pouvoir absolu, mais qui émane réellement de la volonté de tous et qui soit exercé par tous dans l'intérêt de tous.

Je crois qu'en développant sous ce point de vue les faits historiques, on réfuterait aisément les sentiments opposés de Bayle (1) et de Warburton (2), dont l'un prétend que nulle religion n'est utile au corps politique, et dont l'autre soutient, au contraire, que le christianisme en est le plus ferme appui. On prouverait au premier que jamais État ne fut fondé que la religion ne lui servît de base ; et au second, que la loi chrétienne est au fond plus nuisible qu'utile à la forte constitution de l'État. Pour achever de me faire entendre, il ne faut que donner un peu plus de précision aux idées trop vagues de religion relatives à mon sujet.

La religion, considérée par rapport à la société, qui est ou générale ou particulière (3), peut aussi se diviser en deux espèces : savoir, la religion de l'homme, et celle du citoyen. La première, sans temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple religion de l'Évangile, le vrai théisme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel. L'autre, inscrite dans un seul pays, lui donne ses dieux, ses patrons propres et tutélaires : elle a ses dogmes, ses rites, son culte extérieur prescrit par des lois ; hors la seule nation qui la suit, tout est pour elle infidèle, étranger,

(1) Bayle, auteur du célèbre *Dictionnaire historique* (1697), dont le scepticisme a préparé la voie aux philosophes du XVIIIe siècle.

(2) Warburton, voir p. 178, note 4.

(3) C'est-à-dire que l'on peut considérer la société humaine en général et les sociétés particulières ou États. Au premier point de vue, répond la religion de l'homme ; au second, la religion du citoyen.

barbare ; elle n'étend les devoirs et les droits de l'homme qu'aussi loin que ses autels. Telles furent toutes les religions des premiers peuples, auxquelles on peut donner le nom de droit divin civil ou positif.

Il y a une troisième sorte de religion plus bizarre, qui, donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires [1], et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et citoyens. Telle est la religion des Lamas [2], telle est celle des Japonais, tel est le christianisme romain. On peut appeler celle-ci la religion du prêtre. Il en résulte une sorte de droit mixte et insociable qui n'a point de nom.

A considérer politiquement ces trois sortes de religions, elles ont toutes leurs défauts [3]. La troisième est si évidemment mauvaise, que c'est perdre le temps de s'amuser à le démontrer. Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien ; toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien.

La seconde est bonne en ce qu'elle réunit le culte divin et l'amour des lois, et que, faisant de la patrie l'objet de l'adoration des citoyens, elle leur apprend

[1] Ce n'est pas que cette religion donne elle-même aux hommes *deux* chefs, *deux* législations, etc., mais elle leur impose une organisation religieuse, qui a *un* chef, *une* législation, etc., tout-à fait indépendamment de l'organisation civile qui a aussi *un* chef, *une* législation, etc. L'homme se trouve donc ainsi soumis à deux autorités distinctes et nécessairement rivales.

[2] Nom des prêtres du Boudhisme thibétain.

[3] Au point de vue du bon fonctionnement du corps politique.

que servir l'État, c'est en servir le dieu tutélaire. C'est une espèce de théocratie, dans laquelle on ne doit point avoir d'autre pontife que le prince, ni d'autres prêtres que les magistrats. Alors, mourir pour son pays, c'est aller au martyre; violer les lois, c'est être impie; et soumettre un coupable à l'exécration publique, c'est le dévouer au courroux des dieux : *sacer esto* (1).

Mais elle est mauvaise en ce qu'étant fondée sur l'erreur et sur le mensonge, elle trompe les hommes, les rend crédules, superstitieux, et noie le vrai culte de la divinité dans un vain cérémonial. Elle est mauvaise encore quand, devenant exclusive et tyrannique, elle rend un peuple sanguinaire et intolérant, en sorte qu'il ne respire que meurtre et massacre, et croit faire une action sainte en tuant quiconque n'admet pas ses dieux. Cela met un tel peuple dans un état naturel de guerre avec tous les autres, très nuisible à sa propre sûreté.

Reste donc la religion de l'homme ou le christianisme, non pas celui d'aujourd'hui, mais celui de l'Évangile, qui est tout à fait différent. Par cette religion sainte, sublime, véritable, les hommes, enfants du même Dieu, se reconnaissent tous pour frères, et la société qui les unit ne se dissout pas, même à la mort.

Mais cette religion, n'ayant nulle relation particulière avec le corps politique (2), laisse aux lois

(1) Formule latine qui constituait une sorte d'excommunication : l'individu, proclamé *sacré*, était comme retranché de la société et abandonné aux dieux.

(2) Car les lois qu'elle édicte sont absolument générales et ne tiennent aucun compte des relations particulières de chaque groupe de citoyens ou État.

la seule force qu'elles tirent d'elles-mêmes sans leur en ajouter aucune autre ; et par là un des grands liens de la société particulière reste sans effet ([1]). Bien plus, loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'État, elle les en détache comme de toutes les choses de la terre. Je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social ([2]).

On nous dit qu'un peuple de vrais chrétiens formerait la plus parfaite société que l'on puisse imaginer. Je ne vois à cette supposition qu'une grande difficulté, c'est qu'une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes ([3]).

([1]) Une religion nationale est donc un des principaux moyens de donner à une société particulière, c'est-à-dire à un État, l'unité, le « moi » commun, que Rousseau juge nécessaire à sa vie.

([2]) Rousseau déclare approuver complètement le passage suivant d'une lettre de son ami Moultou où cette idée est ainsi commentée (lettre du 21 oct. 1762) : « Quand vous dites que le christianisme est contraire à l'esprit social, il me semble que cette assertion revient à celle-ci, que la bienveillance se relâche en s'étendant et que le christianisme, nous faisant envisager tous les hommes comme nos frères, nous empêche de mettre une grande différence entre eux et nos concitoyens. De là, le système du christianisme est plus favorable à la société universelle des hommes qu'aux sociétés particulières ; le chrétien est plus cosmopolite que patriote. » *(J.-J. R., ses amis et ses ennemis)*, par Streckeisen-Moultou, t. I, p. 65 ; — cité par M. Dreyfus-Brisac). — Remarquons que Rousseau indique en outre ici cette idée, un peu différente : — que le christianisme détache l'homme des intérêts terrestres et, par suite, le détourne de l'activité politique.

([3]) Car ses membres n'auraient plus les passions communes, les sentiments et les volontés de l'humanité. Or, Rousseau a prétendu étudier « les hommes tels qu'ils sont », I, préamb.

Je dis même que cette société supposée ne serait, avec toute sa perfection, ni la plus forte ni la plus durable : à force d'être parfaite, elle manquerait de liaison ([1]) ; son vice destructeur serait dans sa perfection même.

Chacun remplirait son devoir ; le peuple serait soumis aux lois, les chefs seraient justes et modérés, les magistrats intègres, incorruptibles ; les soldats mépriseraient la mort ; il n'y aurait ni vanité ni luxe : tout cela est fort bien ; mais voyons plus loin.

Le christianisme est une religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du ciel : la patrie du chrétien n'est pas de ce monde. Il fait son devoir, il est vrai ; mais il le fait avec une profonde indifférence sur le bon ou mauvais succès de ses soins. Pourvu qu'il n'ait rien à se reprocher, peu lui importe que tout aille bien ou mal ici-bas. Si l'État est florissant, à peine ose-t-il jouir de la félicité publique ; il craint de s'enorgueillir de la gloire de son pays ; si l'État dépérit, il bénit la main de Dieu qui s'appesantit sur son peuple.

Pour que la société fût paisible et que l'harmonie se maintînt, il faudrait que tous les citoyens, sans exception, fussent également bons chrétiens ; mais si malheureusement il s'y trouve un seul ambitieux, un seul hypocrite, un Catilina, par exemple, un Cromwell, celui-là très certainement aura bon marché de ses pieux compatriotes. La charité chrétienne ne permet pas aisément de penser mal de son prochain. Dès qu'il aura trouvé par quelque ruse l'art

([1]) Il n'y aurait plus d'intérêt commun entre des individus qui renonceraient à tout intérêt particulier.

de leur en imposer et de s'emparer d'une partie de l'autorité publique, voilà un homme constitué en dignité : Dieu veut qu'on le respecte ; bientôt voilà une puissance : Dieu veut qu'on lui obéisse. Le dépositaire de cette puissance en abuse-t-il, c'est la verge dont Dieu punit ses enfants. On se ferait conscience de chasser l'usurpateur : il faudrait troubler le repos public, user de violence, verser du sang ; tout cela s'accorde mal avec la douceur du chrétien [1] ; et, après tout, qu'importe qu'on soit libre ou serf dans cette vallée de misère ? L'essentiel est d'aller en paradis, et la résignation n'est qu'un moyen de plus pour cela.

Survient-il quelque guerre étrangère, les citoyens marchent sans peine au combat ; nul d'entre eux ne songe à fuir; ils font leur devoir, mais sans passion pour la victoire ; ils savent plutôt mourir que vaincre. Qu'ils soient vainqueurs ou vaincus, qu'importe ? La Providence ne sait-elle pas mieux qu'eux ce qu'il leur faut ? Qu'on imagine quel parti un ennemi fier, impétueux, passionné, peut tirer de leur stoïcisme ! Mettez vis-à-vis d'eux ces peuples généreux que dévorait l'ardent amour de la gloire et de la patrie ; supposez votre république chrétienne vis-à-vis de Sparte ou de Rome : les pieux chrétiens seront battus, écrasés, détruits, avant d'avoir eu le temps de se reconnaître, ou ne devront leur salut qu'au mépris que leur ennemi concevra pour eux. C'était un beau serment à mon gré que celui des soldats de Fabius [2] ; ils ne jurèrent

(1) Du « vrai chrétien », c'est-à-dire du chrétien selon les Évangiles, — non du chrétien historique.

(2) Tite-Live, II, 45.

pas de mourir ou de vaincre, ils jurèrent de revenir vainqueurs et tinrent leur serment : jamais des chrétiens n'en eussent fait un pareil ; ils auraient cru tenter Dieu.

Mais je me trompe en disant une république chrétienne ; chacun de ces deux mots exclut l'autre. Le christianisme ne prêche que servitude et dépendance. Son esprit est trop favorable à la tyrannie, pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves [1] ; ils le savent, et ne s'en émeuvent guère ; cette courte vie a trop peu de prix à leurs yeux.

Les troupes chrétiennes sont excellentes, nous dit-on. Je le nie. Qu'on m'en montre de telles ? Quant à moi, je ne connais point de troupes chrétiennes. On me citera les croisades. Sans disputer sur la valeur des croisés, je remarquerai que, bien loin d'être des chrétiens, c'étaient des soldats du prêtre, c'étaient des citoyens de l'Église ; ils se battaient pour son pays spirituel, qu'elle avait rendu temporel, on ne sait comment. A le bien prendre, ceci rentre sous le paganisme ; comme l'Évangile n'établit point une religion nationale, toute guerre sacrée est impossible parmi les chrétiens.

Sous les empereurs païens, les soldats chrétiens étaient braves ; tous les auteurs chrétiens l'assurent, et je le crois : c'était une émulation d'honneur contre

[1] Le philosophe allemand contemporain Nietzsche considère aussi la morale chrétienne comme une « morale d'esclaves », faite par des esclaves pour des esclaves, et il y oppose « la morale des maîtres », qui substitue à la résignation et à l'humilité l'amour de la vie et la volonté de l'action.

les troupes païennes. Dès que les empereurs furent chrétiens, cette émulation ne subsista plus ; et, quand la croix eut chassé l'aigle, toute la valeur romaine disparut.

Mais, laissant à part les considérations politiques, revenons au droit, et fixons les principes sur ce point important. Le droit que le pacte social donne au souverain sur les sujets ne passe point, comme je l'ai dit ([1]), les bornes de l'unité publique (*a*). Les sujets ne doivent donc compte au souverain de leurs opinions qu'autant que ces opinions importent à la communauté. Or, il importe bien à l'État que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs ; mais les dogmes de cette religion n'intéressent ni l'État ni ses membres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui. Chacun peut avoir, au surplus, telles opinions qu'il lui plaît, sans qu'il appartienne au souverain d'en connaître ; car, comme il n'a point de compétence dans l'autre monde, quel que soit le sort des sujets dans la vie à venir, ce n'est pas son affaire, pourvu qu'ils soient bons citoyens dans celle-ci.

([1]) II, IV.

(*a*) « Dans la république, dit le marquis d'Argenson, chacun est parfaitement libre en ce qui ne nuit pas aux autres. » Voilà la borne invariable ; on ne peut la poser plus exactement. Je n'ai pu me refuser au plaisir de citer quelquefois ce manuscrit, quoique non connu du public, pour rendre honneur à la mémoire d'un homme illustre et respectable, qui avait conservé jusque dans le ministère le cœur d'un vrai citoyen, et des vues droites et saines sur le gouvernement de son pays. (*Note de Rousseau*).

Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle (*a*) ([1]). Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas ; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort ; il a commis le plus grand des crimes : il a menti devant les lois ([2]).

(*a*) César, plaidant pour Catilina, tâchait d'établir le dogme de la mortalité de l'âme : Caton et Cicéron, pour le réfuter, ne s'amusèrent point à philosopher ; ils se contentèrent de montrer que César parlait en mauvais citoyen et avançait une doctrine pernicieuse à l'État. En effet, voilà de quoi devait juger le sénat de Rome, et non d'une question théologique (*Note de Rousseau*).

([1]) On voit jusqu'où va la théorie de Rousseau. — Ce qui importe à l'État, ce n'est point la partie en quelque sorte métaphysique de la religion, mais uniquement ses conséquences morales et sociales. L'État aura donc le droit d'interdire ou d'imposer tel ou tel dogme métaphysique, — non plus, comme l'avaient soutenu les chrétiens, au nom de la vérité, — mais au nom de l'utilité. C'est une sorte d'intolérance utilitaire substituée à l'intolérance doctrinaire, et par suite moins étendue, mais peut-être plus dangereuse encore, parce qu'elle poursuit des tendances et non plus des doctrines.

([2]) C'est donc d'après la conduite seule des individus, d'après leurs actes antisociaux, qu'on jugera de leur infidélité aux dogmes. On punira cette infidélité comme la cause de leur conduite.

Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision, sans explications ni commentaire. L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la sainteté du contrat social et des lois ; voilà les dogmes positifs (1). Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul : c'est l'intolérance ; elle rentre dans les cultes que nous avons exclus.

Ceux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance théologique se trompent, à mon avis (2).

(1) La croyance à la Providence, à la vie future et à la sainteté des lois, voilà donc ce qu'il est indispensable d'admettre, selon Rousseau, pour être « bon citoyen et sujet fidèle ». Dans le *Manuscrit* de Genève, Rousseau ajoute ce développement : « Dans tout État qui peut exiger de ses membres le sacrifice de leur vie, celui qui ne croit point de vie à venir est nécessairement un lâche ou un fou ; mais on ne sait que trop à quel point l'espoir de la vie à venir peut engager un fanatique à mépriser celle-ci ; ôtez ses visions à ce fanatique et donnez-lui ce même espoir pour prix de la vertu, vous en ferez un citoyen » (*édit.* Dr.-Br. p. 294). — Cela est d'autant plus singulier qu'il n'avait donné d'autre fondement au contrat social (I, vi, etc.) que l'intérêt bien entendu des individus eux-mêmes et qu'il avait alors tiré tous ses raisonnements de la nature des choses, de l'homme et de la société. Cf. Introd., ch. I, § 5 et 6.

(2) L'intolérance civile consiste à attaquer ceux dont nous condamnons les doctrines dans l'exercice de leurs droits de citoyen : par exemple, à entraver leur liberté, confisquer leurs biens, etc. L'intolérance théologique consiste simplement à regarder l'erreur des autres comme un obstacle à leur salut et une cause de damnation. La seconde, dit Rousseau, entraîne nécessairement la première.

Ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés ; les aimer serait haïr Dieu qui les punit ; il faut absolument qu'on les ramène ou qu'on les tourmente. Partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil (*a*) ; et sitôt qu'elle en a, le souverain n'est plus souverain, même au temporel [1] : dès

(*a*) Le mariage, par exemple, étant un contrat civil, a des effets civils sans lesquels il est même impossible que la société subsiste. Supposons donc qu'un clergé vienne à bout de s'attribuer à lui seul le droit de passer cet acte, droit qu'il doit nécessairement usurper dans toute religion intolérante; alors, n'est-il pas clair qu'en faisant valoir à propos l'autorité de l'Église il rendra vaine celle du prince, qui n'aura plus de sujets que ceux que le clergé voudra bien lui donner ? (*) Maître de marier ou de ne pas marier les gens, selon qu'ils auront ou n'auront pas telle ou telle doctrine, selon qu'ils admettront ou rejetteront tel ou tel formulaire, selon qu'ils lui seront plus ou moins dévoués, en se conduisant prudemment et tenant ferme, n'est-il pas clair qu'il disposera seul des héritages, des charges, des citoyens, de l'État même, qui ne saurait subsister, n'étant plus composé que de bâtards? Mais, dira-t-on, l'on appellera comme d'abus, on ajournera, décrétera, saisira le temporel. Quelle pitié! Le clergé, pour peu qu'il ait, non pas de courage, mais de bon sens, laissera tranquillement appeler, ajourner, décréter, saisir, et finira par être le maître. Ce n'est pas, ce me semble, un grand sacrifice d'abandonner une partie quand on est sûr de s'emparer du tout. (*Note de Rousseau*, supprimée par lui, au dernier moment, dans la 1re édit. de 1762).

(*) On sait que cette supposition était une réalité en France jusqu'à la Révolution. C'était une des principales causes qui rendaient intolérable la situation des protestants.

(1) L'autorité de la loi se trouve paralysée en fait par ces interventions religieuses, qui altèrent la condition normale des personnes et des biens.

lors les prêtres sont les vrais maîtres ; les rois ne sont que leurs officiers.

Maintenant qu'il n'y a plus et qu'il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen. Mais quiconque ose dire : *hors de l'Église point de salut* (1), doit être chassé de l'État, à moins que l'État ne soit l'Église, et que le prince ne soit le pontife. Un tel dogme n'est bon que dans un gouvernement théocratique ; dans tout autre il est pernicieux. La raison sur laquelle on dit que Henri IV embrassa la religion romaine la devrait faire quitter à tout honnête homme, et surtout à tout prince qui saurait raisonner (2).

(1) On trouve, dans le *Ms.* de Genève : « *Il faut penser comme moi pour être sauvé.* Voilà le dogme affreux qui dévore la terre. Vous n'aurez jamais assez fait pour la paix publique si vous n'ôtez de la cité ce dogme infernal. Quiconque ne le trouve pas exécrable ne peut être ni chrétien, ni citoyen, ni homme : c'est un monstre qu'il faut immoler au repos du genre humain. » (*édit.* Dr.-Br., p. 300).

(2) Péréfixe rapporte *(Hist. de Henry IV)*, que des ministres protestants ayant déclaré, dans une controverse, qu'ils croyaient possible le salut d'un catholique honnête homme, tandis que les théologiens catholiques vouaient tout protestant à la damnation, Henry IV dit alors aux protestants : « La prudence veut donc que je sois de leur religion et non pas de la vôtre, parce qu'étant de la leur, je me sauve selon eux et selon vous, et, étant de la vôtre, je me sauve bien selon vous, mais non selon eux... »

CHAPITRE IX

CONCLUSION

Après avoir posé les vrais principes du droit politique, et tâché de fonder l'État sur sa base, il resterait à l'appuyer par ses relations externes, ce qui comprendrait le droit des gens, le commerce, le droit de la guerre et les conquêtes, le droit public, les ligues, les négociations, les traités, etc. Mais tout cela forme un nouvel objet trop vaste pour ma courte vue ; j'aurais dû la fixer toujours plus près de moi.

TABLE DES MATIÈRES

Ce volume a été composé et tiré par des ouvriers syndiqués.

IMPRIMERIE LE BIGOT FRÈRES.



